





BT 695 .O87 1888
Ott, A.
Le probl'eme du mal

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/leproblemedumal00otta

LE PROBLÈME DU MAL

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Manuel d'histoire universelle. 2 vol. gr. in-8°; 1840—1841 (Épuisé).

Hegel et la philosophie allemande. 1844; in-8° (Épuisé).

Traité d'Économie sociale. 1851 ; in-8°, Guillaumin et Cie.

L'Inde et la Chine (Bibliothèque utile), Félix Alcan.

L'Asie occidentale et l'Égypte (Bibliothèque utile), Félix Alcan.

De la Raison. Recherches sur la nature et l'origine des idées morales et scientifiques. 1873; in-8°, Fischbacher.

Critique de l'idéalisme et du criticisme. 1883; in-8° Fischbacher.



LE

PROBLÈME DU MAL

PAR

A. OTT



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
SOCIÉTÉ ANONYME
33, RUE DE SEINE, 33
1888

STRASBOURG, TYPOGRAPHIE G. FISCHBACH

LE PROBLÈME DU MAL

INTRODUCTION

Le problème du mal est propre à la philosophie religieuse et spiritualiste, aux doctrines qui reconnaissent l'existence d'un Dieu personnel et du libre arbitre humain. Pour les écoles positivistes et matérialistes de notre temps, un tel problème ne saurait se poser. Leur conception même du monde en implique l'exclusion formelle.

Au point de vue matérialiste, ce monde n'est formé que de matière douée peut-être de forces variées, mais dont les mouvements dans leurs combinaisons innombrables constituent tous les phénomènes que nous connaissons. Tous ces mouvements s'opèrent suivant les lois inflexibles de la mécanique et sont éternels comme la matière elle-même. Nulle intelligence, nulle finalité n'a présidé à leur jeu et à leur agencement. Les phénomènes d'un moment donné sont le produit nécessaire des phénomènes de l'instant précédent, et engendrent d'une manière non moins nécessaire les phénomènes de l'instant qui doit suivre. Tout ce

qui arrive, en bien ou en mal, n'est ainsi que la conséquence inévitable de la nature donnée de la matière et du mouvement, et la science, loin de pouvoir modifier en rien ce déterminisme universel, n'a pour but que d'en constater les lois, c'est-à-dire l'ordre constant et les phases générales.

La plus universelle de ces lois, c'est que les existences individuelles, qui se forment au sein du mouvement cosmique, ne sont qu'éphémères et qu'en vertu de causes diverses, le terme de la vie arrive pour toutes après un délai relativement court. Mais de toutes ces causes la plus générale, devant laquelle toutes les autres ne sont que des quantités négligeables, c'est la tendance de ces êtres à se détruire réciproquement. C'est la conséquence même du mouvement universel : qui dit mouvement, dit changement, et pour un être, changer, c'est cesser d'être ce qu'il était, c'est perdre ou acquérir. Or ce que les uns acquièrent, les autres le perdent, et il n'est possible à chacun de se conserver qu'en acquérant sans cesse ; le mouvement universel n'est donc à vrai dire qu'une lutte pour l'existence, lutte dans laquelle le faible succombe nécessairement au fort, qui ne tarde pas à succomber à son tour à plus fort que lui. Cette lutte a existé de tout temps et en tous lieux, et elle ne s'arrêtera jamais ; car il ne se peut produire rien de nouveau dans le monde et des mêmes causes résulteront toujours les mêmes effets.

Dans ce flot incessant des mouvements de la matière, se produit, comme l'écume des vagues qui se brisent, un phénomène inexpliqué jusqu'ici, celui de la sensation, du sentiment, de la pensée, ce qu'on comprend sous le terme

général de fait de conscience. C'est dans l'hypothèse que nous exposons, un phénomène tout à fait accessoire, un épiphénomène sans conséquence, qui n'est pour rien dans le déterminisme général du mouvement universel, une sorte de fulguration des atomes, qui ne les détourne d'aucune façon de la voie inflexible qui leur est tracée par la nature des choses. Parmi les variétés de ce phénomène, apparaissent deux sortes de sensations qui ont un grand intérêt pour l'homme et les animaux : le plaisir et la douleur. Ces sensations répondent sans doute à des attractions et à des répulsions matérielles, à des impulsions positives et négatives des atomes, qui produiraient exactement les mêmes effets, lors même qu'elles ne seraient pas accompagnées de ces phénomènes accessoires. Aussi peut-on se demander pourquoi ces derniers existent. Mais une pareille question serait antiscientifique. Rappelons-nous bien que ce monde n'est que le jeu de forces aveugles, qui agissent en vertu de leur existence même et produisent ce qu'il est dans leur nature de produire, sans but ni raison. Il serait donc absurde de chercher dans le résultat de leur action aucune marque d'intelligence ou de finalité. La conscience et, avec elle, la douleur et le plaisir existent, parce qu'il est de la nature de la matière et du mouvement arrivés à certains agencements de donner lieu à des phénomènes de ce genre; mais ils ne servent à rien. Et d'ailleurs, tout l'univers ne sert à rien.

Ce sont les sensations de plaisir et de douleur que l'homme comprend sous les idées générales de bien et de mal. Le mal, c'est la douleur ou la souffrance physique, car ce que l'on appelle des peines morales ne résulte égale-

ment que de troubles de l'organisme. Quant au mal moral proprement dit, au manquement au devoir, il n'y a pas de place pour lui dans ce système, qui nie le libre arbitre et ne saurait admettre ni l'obligation morale ni la responsabilité.

Le mal est donc le résultat de la nature des choses. C'est un fait auquel il faut se résigner comme à tous les autres faits. Il est fâcheux sans doute qu'il existe, mais nous n'avons pas le choix de le faire disparaître. D'ailleurs, il n'affecte qu'une partie minime des choses existantes : la masse de l'univers est formée de corps bruts, de gaz incandescents, substance prépondérante des étoiles fixes, de roches et de minéraux, dont se composent presque entièrement les corps célestes solides. A la surface de ces corps apparaissent, sous certaines conditions, des êtres organisés, les espèces variées des plantes et des animaux, et parmi ces derniers l'espèce humaine. C'est une sorte de moisissure qui se produit sur la croûte minérale, moisissure qui d'ailleurs n'a toujours, relativement à la succession indéfinie des siècles, qu'une durée momentanée, car les conditions dans lesquelles elle apparaît ne sont pas communes, et lorsqu'elles se présentent, elles ne tardent pas à disparaître. Encore quelques milliers de siècles, nous le savons de science certaine, et tout l'air, toute l'eau qui se trouvent à la surface de notre terre seront rentrés dans les profondeurs du globe et nulle plante, nul animal n'y pourra subsister. Alors la terre sera comme le soleil et la lune, un de ces millions de globes qui roulent dans l'espace sans trace de conscience ni de vie, et tout sentiment de plaisir ou de douleur en aura disparu.

Ces doctrines physiques devaient produire leur contre-coup sur l'ensemble des vues relatives à la vie et à la destination de l'homme. Ainsi s'explique la grande place qu'a prise dans la philosophie contemporaine le pessimisme. Les dispositions morales qui favorisent les tendances pessimistes ne sont pas seulement de notre temps. Déjà dans l'Inde ancienne, la parole de Çâkya-Mouni, prêchant la délivrance par l'anéantissement de la conscience, a eu un immense retentissement. Mais même au foyer du mysticisme, la doctrine du Nirvâna n'inspira que des croyances passagères et se transforma rapidement en un enseignement surtout moral, fondé sur l'espérance des félicités d'une vie future. L'Occident avait été préservé de ces tendances néfastes, dans l'antiquité, par l'esprit pratique des Grecs et des Romains, dans les temps modernes, par le christianisme. Aujourd'hui, le pessimisme se pose avec éclat et le scepticisme universel lui assure un terrain parfaitement préparé. Quand on fait abstraction, en effet, des satisfactions morales, quand on ne voit le bien et le mal que dans le plaisir et la douleur, ne semble-t-il pas évident, sans qu'il soit besoin de faire longuement la balance des jouissances et des peines départies à chacun, que le plaisir est toujours si précaire et si fugitif dans ce bas monde, et la douleur si constante et si universelle, que l'immense majorité des hommes n'a guère à se louer de sa part de jouissances? Si Dieu n'est qu'un vain mot, si tout finit pour nous avec la mort, si tout espoir d'une existence meilleure est illusoire, on se demande si la vie vaut la peine d'être vécue. On parle de progrès ; on prévoit une amélioration constante du sort des hommes, une adaptation parfaite des facultés humaines aux conditions

du monde extérieur. Mais en quoi ces espérances lointaines et peut-être fallacieuses peuvent-elles compenser les maux présents, et si même elles se réalisent, les bienfaits qu'elles promettent dureront-ils plus d'un instant? Car est-il rien de stable en ce monde, si ce n'est l'équilibre final, c'est-à-dire l'immobilité absolue, à laquelle tout doit aboutir, et n'est-ce pas à la nature brute qu'appartient l'éternité? Le pessimisme est donc la conclusion naturelle des doctrines matérialistes, positivistes, sceptiques en vogue aujourd'hui.

Pour le pessimisme, le mal n'est pas seulement un fait parmi d'autres faits, comme pour le matérialisme, c'est le fait principal, essentiel, presque unique. Le problème du mal est le problème même de l'existence du monde ; c'est le problème capital d'où dépend toute la cosmologie et toute la métaphysique. Mais par cela même, il cesse d'être un problème particulier de la philosophie. Érigé en principe général, formant l'absolu des choses, ce mal n'a plus besoin d'explication ; c'est lui, au contraire, qui explique tout. Comme pour le matérialisme, ce n'est toujours qu'un fait, mais le fait d'où tout part et où tout revient.

En réalité, l'existence du mal ne constitue un problème qu'au point de vue de croyances et de certitudes toutes différentes de celles que je viens de résumer.

Ce n'est qu'à la condition d'admettre qu'il y a dans l'univers autre chose que de la matière inerte et des forces fatales, que la nature brute n'est avant tout que la condition de la vie, et que la vie elle-même n'a son épanouissement que dans la pensée, la volonté, l'action libre ; ce n'est que lorsqu'on reconnaît que l'homme n'est pas un simple accident du monde matériel, que c'est à lui au

contraire, et en général aux êtres doués de conscience et de liberté qu'a été départi le rôle principal dans l'univers ; que la destination de ces êtres est avant tout l'activité intellectuelle et morale et que cette destination leur a été donnée en même temps que l'existence par un être suprême, dont les perfections sont infinies ; ce n'est que dans cette hypothèse, absolument opposée à celle des matérialistes, des positivistes et des pessimistes, que le problème du mal acquiert un sens. Il s'agit alors de savoir comment la peine et la douleur ont pu entrer dans le plan d'une création dont l'auteur est doué d'une puissance et d'une bonté sans limites. On est en droit de se demander pourquoi les êtres qu'il a créés ne jouissent pas tous d'une félicité parfaite et comment un seul instant de souffrance du moindre de ces êtres est compatible avec la perfection infinie de Dieu.

C'est dans cette hypothèse, en effet, que je me place dans cette étude, dont l'unique but est de rechercher comment l'existence du mal peut se concilier avec la sagesse et la bonté du Créateur.

C'est à ce point de vue aussi que l'humanité s'est toujours placée dans l'histoire. Le problème du mal a toujours été un problème essentiellement religieux. De tout temps il a été fondamental pour la religion, tandis que la philosophie ne lui a prêté qu'une attention secondaire. Il était posé dès l'époque où du tronc aryen sont sorties les deux grandes branches de l'Inde et de l'Iran. C'est sur la question même de l'origine du mal que s'est marquée avec le plus de netteté la divergence des croyances religieuses de ces peuples, l'un d'eux attribuant le mal à un principe par-

ticulier, opposé au principe du bien et en lutte avec lui, l'autre lui assignant pour cause les péchés des êtres libres et intelligents, péchés qui appelaient l'expiation et motivaient la transmigration des âmes. La doctrine religieuse dont cette dernière croyance était la conclusion subit une transformation moitié mystique, moitié philosophique, et aboutit au dogme panthéiste du Védânta, qui affirmait l'unité absolue de l'être et ne considérait le monde phénoménal que comme une illusion trompeuse, émanation et forme apparente de cet être absolu. De ce moment furent posées les trois grandes explications du mal dont l'humanité n'est plus sortie depuis : l'impuissance de Dieu vis-à-vis d'une résistance indépendante de lui, le péché librement commis par l'homme, la participation incomplète des créatures à l'être et l'imperfection qui en résultait nécessairement pour elles.

Tous les systèmes philosophiques de l'antiquité reproduisent l'une ou l'autre de ces données et le plus souvent les combinent ensemble. C'est ce que fit notamment le système de Platon, tandis que ceux qui prétendirent, quelques siècles plus tard, continuer les enseignements de ce grand penseur, insistèrent surtout sur l'émanation et la participation défectueuse à l'être, identifié avec le bien. Le christianisme, en proclamant la toute-puissance et la sagesse infinie de Dieu, élimina définitivement l'hypothèse d'un principe du mal indépendant du principe du bien, hypothèse qui ne reparut plus que sporadiquement. Mais il reprit, sous une forme très différente de celle des croyances indoues, le dogme du péché originel. Le péché d'Adam, avec les conséquences non effacées par la rédemption qu'il avait

laissées dans la nature physique et morale de l'homme, les péchés incessants que devait produire chaque jour cette nature corrompue, formèrent la base unique de l'enseignement religieux proprement dit à l'égard de la présence du mal dans le monde. La théologie ne tarda pas, il est vrai, à y mêler des spéculations philosophiques rappelant les doctrines néoplatoniciennes, et l'idée de la privation de la plénitude de l'être reprit sa place dans l'explication du mal.

La philosophie moderne, en tant qu'elle n'aboutit pas au matérialisme, accepta ces idées générales, tout en leur faisant subir les modifications les plus diverses. Pour une fraction de la société chrétienne, la théologie déjà les avait transformées, en niant le libre arbitre, tout en conservant le dogme du péché originel et en fondant sur un décret absolu de Dieu la prédestination de la grande majorité des hommes à des peines éternelles. Leibniz essaya de concilier ce système avec la bonté infinie de Dieu et crut y parvenir en affirmant que ce monde était le meilleur de tous ceux que Dieu avait pu créer et que le mal y était réduit au moindre degré possible. Mais ni les panthéistes ni les spiritualistes qui lui succédèrent n'entrèrent dans ces vues. Le panthéisme avait déjà été inauguré par Spinoza, dont les conclusions sur la question du mal ne diffèrent guère de celles des matérialistes modernes. Pour les panthéistes allemands qui ont succédé à Kant, pour Hegel notamment, qui a formulé les dernières conclusions de leur doctrine, c'est dans la division nécessaire qui s'opère au sein de l'absolu, dans le processus dialectique de l'Idée et les contradictions inévitables qui en naissent, qu'est la source de ce

qui dans l'univers apparaît comme mal physique ou moral. Pour ces philosophes, comme pour les matérialistes, le mal résulte nécessairement de la nature des choses, et, satisfaits d'avoir constaté l'existence de cette nécessité inéluctable, ils se préoccupent médiocrement des questions secondaires que pose ce douloureux problème.

La philosophie spiritualiste, qui se déclare indépendante des religions positives, s'est bornée à rejeter le dogme du péché originel, en attribuant uniquement le mal aux manquements constants de l'homme à la loi morale. Les philosophes de cette école ont exclusivement en vue l'être humain et le mal moral ; les douleurs physiques dont l'homme peut être atteint ont pour but de l'empêcher de se livrer à des actes qui peuvent lui être nuisibles ou sont les conséquences de fautes qu'il a commises. Ils ne tiennent aucun compte des imperfections que peut offrir le monde physique, et notamment des nombreuses souffrances auxquelles sont sujets les animaux. C'est qu'en effet, au moment où cette doctrine s'est formée, les harmonies de la nature que dévoilait chaque progrès scientifique, la finalité qui se manifestait avec d'autant plus d'éclat dans les œuvres de la création qu'on pénétrait davantage dans le détail des phénomènes, ne laissaient place qu'à un concert d'admiration pour la puissance et la sagesse du créateur. Ce n'est donc qu'à l'exercice abusif du libre arbitre, aux manquements journaliers à la loi morale que ces philosophes attribuent le mal, et pour eux l'humanité jouirait sur cette terre même de la félicité la plus parfaite, si tous les hommes se résignaient à se conformer constamment aux commandements de la morale.

Une conclusion analogue a été formulée de notre temps

par la philosophie évolutionniste. Dans cette école, il est vrai, on n'admet pas le libre arbitre. Le développement de l'humanité obéit à des lois fatales, comme celui du monde. Mais ce développement consiste dans une adaptation de plus en plus grande des phénomèmes physiques aux phénomènes humains et des phénomènes humains entre eux. Le mal, c'est le défaut d'adaptation ou l'adaptation insuffisante. En vertu des progrès de la science on apprendra peu à peu à disposer les phénomènes physiques de façon à ne donner à l'homme que des sensations agréables, et l'homme prendra des habitudes telles qu'il éprouvera le plus grand plaisir à faire ce qu'on appelle aujourd'hui son devoir. Il est vrai que l'habitude elle-même, qui produit l'inconscience, aura pour résultat de constamment émousser ce plaisir. Et puis ce bonheur parfait ne durera qu'un temps bien court relativement à la longue évolution qu'il aura fallu pour le produire, car à cette évolution succédera nécessairement une évolution inverse, et sous ce rapport les conclusions de cette doctrine ne le cèdent en rien à celles du matérialisme.

Telles sont à grands traits les solutions du problème du mal qui ont été proposées jusqu'à ce jour. Malheureusement dans ce siècle et le précédent la philosophie n'est guère sortie de ces généralités. La discussion célèbre entre Bayle et Leibniz semble avoir clos la question. Ce n'est pas qu'elle n'ait été traitée quelquefois indirectement, et même avec éclat comme dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg* de Joseph De Maistre, ou dans les *Essais sur la religion* de Stuart Mill. La solution fondée sur le péché originel a été rajeunie par des théologiens catholiques et

protestants, et même par des philosophes tels que M. E. Naville et M. Ch. Secrétan. Mais en somme la question n'a pas avancé d'un pas depuis la controverse entre Bayle et Leibniz, et cependant elle est fondamentale et l'on peut dire sans crainte d'erreur que l'incrédulité des masses à l'égard de l'existence de Dieu provient en grande partie du défaut de solution de ce grand problème. Si Dieu existe, pourquoi tant d'imperfections, tant d'injustices dans ce monde; telle est l'objection populaire qu'on jette à la face de ceux qui s'élèvent contre l'athéisme moderne. Cette objection est trop grave pour qu'on puisse l'écarter par une simple fin de non-recevoir et je crois d'un intérêt majeur pour le maintien des croyances religieuses et morales qu'elle soit résolue dans les limites où cela est possible à l'intelligence humaine.

Je viens à mon tour présenter quelques idées qui contribueront peut-être à cette solution. L'objet auquel elles se rapportent est, en vertu des termes mêmes du problème, le plus élevé que la spéculation métaphysique puisse envisager. La conciliation de l'existence du mal avec la sagesse, la puissance et la bonté infinies de Dieu implique nécessairement la détermination des caractères de cette sagesse, de cette puissance et de cette bonté et de leur compatibilité avec le mal qui apparaît dans la création, ce qui entraîne l'examen des attributs les plus importants de la divinité et une sorte de détermination de l'idée que nous devons nous faire de Dieu. Je ne crois pas qu'il soit possible de tenter la solution du problème du mal sans entrer dans cette recherche ardue. Je m'engagerai donc dans cette voie difficile, non sans la certitude d'y trouver de grandes

obscurités et des lieux impénétrables, mais avec la confiance aussi d'y rencontrer quelques points lumineux qui conduiront à l'issue désirée.

Les questions que nous avons à traiter se rangent naturellement en trois classes distinctes.

Avant tout il s'agit de rechercher ce qui aux yeux de l'homme constitue le bien et le mal. Ce sera l'objet de la première partie de ce travail.

La seconde comprendra l'étude des attributs divins directement intéressés dans le problème, l'examen de l'idée que nous devons nous faire de l'intelligence, de la puissance et de la bonté de Dieu.

La troisième partie enfin, la plus importante, sera consacrée à l'ordre établi par Dieu dans ce monde et à la solution proprement dite du problème du mal.

PREMIÈRE PARTIE

DU BIEN ET DU MAL

Une première question se pose à qui veut résoudre le problème général du mal, la question de savoir ce qu'est le mal, en quoi il consiste et quel est son opposé, le bien. Les termes de bien et de mal sont pris dans des acceptions si nombreuses, les hommes qui s'en servent leur attribuent des sens si différents, qu'il est indispensable de les préciser et de déterminer les objets qui leur correspondent. C'est là un sujet qui a soulevé maintes controverses parmi les théologiens et les philosophes. Nous entrerons ici le moins possible dans ces questions de théorie et nous nous bornerons à constater ce que l'opinion commune considère comme bien et comme mal. A ce point de vue nous nous occuperons moins des idées générales et abstraites du bien et du mal que des biens et des maux multiples et de nature variée que nous offre l'expérience.

Cette multiplicité et cette variété même nous obligent d'en former des classes séparées, dont d'ailleurs il est facile de déterminer les caractères. Une seule distinction nous suffira pour établir cette division. Cette distinction est

d'ailleurs la plus importante et elle résulte le plus directement de la nature des faits.

Il est des choses que nous jugeons bonnes ou mauvaises à un point de vue purement objectif et sans que notre personne y soit intéressée en quoi que ce soit : c'est ce qui arrive, par exemple, quand, voyant une machine, nous disons qu'elle est bien ou mal conçue, qu'elle répond bien ou mal à sa destination. Il en est d'autres, au contraire, que nous rangeons dans la même catégorie, parce que notre personne même en est affectée, parce que le bien et le mal se présentent comme une qualité du sujet pensant lui-même : quand par exemple nous éprouvons un plaisir ou une douleur. De là les deux grandes classes de biens et de maux : les uns objectifs, les autres subjectifs, les uns relatifs aux choses extérieures à nous, les autres se rapportant à nous-mêmes.

Mais un examen superficiel suffit pour faire voir que si l'on se bornait à considérer séparément ces deux espèces de biens et de maux, on risquerait de laisser échapper ceux qui figurent parmi les plus importants, les biens et les maux qui naissent des rapports constants entre le sujet et l'objet, entre la conscience personnelle et les objets extérieurs qu'elle perçoit. La relation de sujet à objet est la forme essentielle de notre activité intellectuelle et c'est dans cette relation que se produisent la plupart des biens et des maux. Il y a donc lieu, non seulement de considérer à part le bien et le mal objectifs et le bien et le mal subjectifs, mais en outre les biens et les maux qui résultent des relations incessantes de l'objet et du sujet. Les questions que nous avons à examiner dans cette partie se rangeront donc tout naturellement sous trois chefs, comprenant :

1° Le bien et le mal considérés au point de vue purement

objectif et en dehors de leur action sur la conscience et la sensibilité ;

2° Le bien et le mal considérés au point de vue particulièrement subjectif et en ne tenant compte que des causes objectives les plus immédiates du sentiment subjectif;

3° Les relations générales qui du rapport du sujet et de l'objet font résulter des biens et des maux subjectifs et objectifs.

CHAPITRE PREMIER

DU BIEN ET DU MAL CONSIDÉRÉS AU POINT DE VUE PUREMENT OBJECTIF

L'homme est placé au milieu d'un monde doué de forces diverses et offrant les phénomènes les plus variés. Il en forme lui-même une partie intégrante et c'est à son propre point de vue surtout qu'il le juge bon ou mauvais. Ici il s'agit de savoir si, abstraction faite de ce point de vue et dans l'hypothèse où l'homme ne le verrait pour ainsi dire que du dehors, l'univers considéré en lui-même pourrait toujours être qualifié de bon ou de mauvais et tomberait sous la catégorie du bien et du mal.

On voit au premier coup d'œil que pour résoudre cette question, il ne suffit pas d'envisager ce monde dans son ensemble, mais qu'il est nécessaire de considérer particulièrement les divers êtres qui le composent.

Or, au point de vue qui nous occupe, ces êtres peuvent être divisés en deux grandes classes: les forces physiques générales et la matière inorganique; les êtres organiques: les plantes et les animaux.

I. Il est évident que si le monde inorganique existait seul, la question du bien et du mal ne pourrait pas se poser. Si jamais aucune plante ni aucun animal n'avait paru à la surface des corps célestes, s'il n'y avait que des soleils semblables à celui qui nous éclaire, soleil qui, d'après les données actuelles de la science est doué d'une chaleur telle

qu'aucun être vivant ne saurait y subsister, ou des corps refroidis comme la lune également impropres à la vie, tous les mouvements qui pourraient s'accomplir au sein de ces masses minérales ou dans les espaces qui les séparent, seraient tout à fait indifférents et ne pourraient d'aucune manière être qualifiés de bons ou mauvais. Que la matière fût disséminée en petites parcelles ou réunie en globes plus ou moins grands, que ces globes ou ces parcelles fussent composés de telles ou telles substances chimiques, chauds ou froids, lumineux ou obscurs, que les globes formassent ou non des systèmes concluant à un mouvement perpétuel ou à l'immobilité relative ; tous ces phénomènes se vaudraient les uns les autres, et aucun d'eux ne serait meilleur ou pire en lui-même que son opposé. L'existence même de lois, c'est-à-dire d'un ordre uniforme des phénomènes et de rapports constants entre eux, ne serait en elle-même ni un bien ni un mal. Les lois constituent un grand bien au point de vue humain, car elles sont la condition indispensable de notre expérience et de nos prévisions. Mais s'il n'y avait personne pour les connaître, à quoi serviraient-elles? Qu'importerait qu'au lieu de suivre un ordre régulier, les phénomènes se produisissent de la façon la plus disparate et se succédassent au hasard? Si donc le monde inorganique existait seul, les idées de bien et de mal ne lui seraient applicables d'aucune manière.

II. La question change d'aspect quand nous considérons les plantes et les animaux qui peuplent la surface du globe terrestre et sans doute celle d'innombrables globes pareils.

Ce qui constitue essentiellement la plante et l'animal et en général tout être organique, c'est de se composer de parties diverses concourant vers un même but, qui est la

vie de l'ensemble. Laissant de côté ici la question de l'origine de ces êtres, s'ils ont été créés de toutes pièces par une intelligence souveraine, ou s'ils sont issus de combinaisons fortuites des corps organiques et se sont différenciés et perfectionnés par une évolution également fortuite, il est certain que les parties dont ils sont composés constituent autant d'organes distincts, tendant à un but commun qui forme leur unité. Qu'ils soient l'œuvre d'un créateur qui leur a assigné une fin déterminée, ou le produit d'une lente évolution dont est résulté un effet analogue, ce qui les caractérise essentiellement, c'est ce but unique qui relie tous leurs organes et qui est la condition même de leur existence. Or du moment qu'une finalité est posée d'une manière quelconque, la question du bien et du mal se présente : on peut se demander si la fin proposée est atteinte, si le but assigné aux organes est accompli. En réalité, toute plante et tout animal est une machine et toute machine est défectueuse quand elle fonctionne mal, quand elle ne remplit pas sa destination. La question du bien et du mal surgit donc chaque fois qu'il existe un mécanisme, c'est-à-dire une combinaison de mouvements tendant à un but et ne résultant pas seulement du jeu de forces aveugles, comme la succession des flots de la mer. Or le mécanisme végétal et animal tend à un but bien déterminé, qui est la vie même de l'être organique et la conservation de son espèce, et par cela même la seule présence d'êtres de ce genre dans le monde suffit pour soulever le grand problème que nous avons à discuter.

Au point de vue de la finalité, le bien c'est que le but soit accompli complètement et par les voies les plus directes. C'est ce qu'on appelle la perfection dans cet ordre de relations. Le mal c'est l'imperfection, qui supporte des degrés

divers, depuis l'incapacité de remplir le but d'une manière quelconque, jusqu'au point où une amélioration minime produirait la perfection complète. Quand celle-ci est atteinte, il en résulte, sous ce rapport, un bien absolu. Le mal qui naît de l'imperfection est absolu dans le même sens.

Pour juger de la perfection d'une machine ou d'un être organique, il faut connaître sa destination. Les individus organiques que nous connaissons n'ont-ils d'autre fin que leur propre conservation, ou bien leur existence individuelle est-elle subordonnée à la conservation de leur espèce; ou bien encore les espèces elles-mêmes sont-elles fonctions d'un ensemble plus vaste, moyens d'un but final placé au-dessus d'elles? On comprend que les caractères de la perfection ne seront plus les mêmes dans ces hypothèses différentes. Si l'individu n'existe qu'en vue de l'espèce, peu importe que ses organes n'assurent qu'imparfaitement sa conservation propre et qu'il puisse périr, pourvu que l'espèce subsiste et se développe; si l'espèce elle-même n'est qu'un rouage d'un mécanisme plus général, rien n'empêche qu'elle périsse elle-même lorsqu'elle a joué son rôle. La question de la perfection plus ou moins grande des êtres organiques que nous connaissons n'est donc pas un simple problème de biologie; elle implique la connaissance de la destination générale des êtres et de leurs rapports. C'est une question métaphysique de premier ordre. Ici la supposition d'une intelligence créatrice ou au moins ordonnatrice devient nécessaire. Pour le matérialiste, les êtres quels qu'ils soient n'ont aucune destination, et par suite c'est en apparence seulement que les organes des plantes et des animaux paraissent avoir un but; ces organes se sont produits et agencés au hasard des mouvements de la matière; ces agencements donnent ce qu'ils peuvent, aucun d'eux

n'est plus parfait que l'autre, et ce n'est qu'au point de vue des impressions de plaisir ou de douleur qui en résultent pour les individus, qu'ils peuvent tomber sous la catégorie du bien et du mal. L'idée objective du bien et du mal dérivant de la fin des êtres et de leur plus ou moins grande perfection suppose donc des données métaphysiques qui dépassent la portée des sciences physiques et naturelles.

La présence des plantes et des animaux pose d'ailleurs la question du bien et du mal pour le monde inorganique lui-même. Ce monde sert de support aux êtres organisés et leur fournit la matière première de leurs aliments. Il est la condition indispensable de leur vie même. Ici on peut donc se demander s'il est suffisamment adapté à cette vie, s'il remplit en effet la condition qui lui est dévolue à cet égard. Le monde inorganique et les êtres organisés apparaissent comme un seul ensemble dont les parties sont unies dans un but commun. Lorsque le but s'accomplit parfaitement, c'est-à-dire quand la plante et l'animal sont complètement adaptés au milieu qui leur est assigné et qu'ils y trouvent toutes les conditions nécessaires à leur vie, c'est le bien ; c'est le mal, quand cette adaptation est défectueuse. Ici encore la question de perfection se pose, c'est-à-dire un problème métaphysique semblable à celui que je viens de signaler, le problème de la destination du monde brut relativement aux êtres organisés. Ce problème, comme le précédent, suppose une volonté intelligente qui a établi une certaine harmonie entre la nature inorganique et le monde des vivants, et pour savoir si cette harmonie, telle que nous la connaissons, est parfaite malgré les dissonnances que nous pouvons y observer, il faudrait connaître le but que se proposait cette volonté et

la destination propre des êtres qui en sont les instruments.

III. A un second point de vue encore, la présence des êtres organiques soulève la question du bien et du mal.

Ces êtres sont en nombre immense et divisés en une multitude d'espèces très différentes entre elles. Lors même qu'on supposera que chacun d'eux est parfait en son genre, on verra, en les comparant entre eux, que quelques-uns jouissent d'avantages dont les autres sont privés. Les animaux, par exemple, ont le pouvoir de la locomotion, tandis que les végétaux restent fixés au sol qui les a vus naître. Parmi les plantes, comme parmi les animaux, il en est dont les formes sont plus simples et plus rudimentaires, d'autres dont l'organisme est plus compliqué et qui, en raison même de l'agencement de leurs organes, jouissent d'une vie plus riche et plus intense. En d'autres termes, les plantes, comme les animaux, forment une série ascendante et chaque espèce est placée sur un degré déterminé de l'échelle du progrès. De là un nouveau rapport dont naît un des caractères essentiels du bien et du mal objectifs : le rapport de supériorité à infériorité.

Supposez la plante la plus parfaite : elle est aveugle et immobile. Le moindre animal, du moment qu'il voit et peut changer de place, lui est supérieur. Prenez le ver le mieux adapté au terrain où il vit et opérant parfaitement la transformation qu'il est destiné à y accomplir, il est inférieur à l'oiseau, qui peut en faire sa nourriture. Le rapport de supériorité à infériorité constitue donc une relation particulière, indépendante de la perfection propre à chaque espèce d'êtres. Et qui pourrait nier que la supériorité est un bien, l'infériorité, un mal?

C'est donc de l'observation de ce rapport, qui de tous les temps a frappé les yeux, qu'est né le problème le plus général qui puisse se poser à l'égard du bien et du mal objectifs, la question de ce que les philosophes ont appelé le bien absolu et le mal métaphysique.

La philosophie a affirmé comme bien absolu la plénitude de l'être, la perfection absolue, l'infini ; comme mal absolu ou métaphysique, la privation plus ou moins entière de l'être, l'imperfection, le fini.

L'idée de la plénitude de l'être provient d'une conception de Platon, qui avait elle-même sa source dans le panthéisme oriental. On suppose dans cette doctrine que l'être est susceptible de plus ou de moins, qu'il est capable de degrés, que telle substance ou telle qualité contient plus d'être que telle autre et que, par suite, le bien suprême consiste à posséder l'être dans sa plénitude absolue, d'une manière complète et entière, tandis que la privation de l'être à un degré quelconque constitue un mal d'autant plus grand que la privation s'étend plus loin et approche plus du néant, le mal absolu.

Cette hypothèse des degrés de l'être est très contestée et je ne l'admets pas pour ma part. J'ai fait valoir ailleurs les raisons qui me la font considérer comme non fondée [1]. L'être n'est pas susceptible de plus ou de moins ; une chose est ou n'est pas ; il n'y a pas de milieu, et affirmer qu'elle possède plus ou moins d'être, c'est énoncer des mots auxquels ne correspond aucune idée rationnelle. Mais ce qui est parfaitement admissible, c'est qu'un être possède plus ou moins de qualités et que chacune de ces qualités puisse offrir des différences d'intensité depuis zéro jusqu'à l'in-

[1] *De la raison*, p. 167.

fini. A ce point de vue la privation est un mal réel et c'est elle qui constitue l'infériorité de certains êtres à l'égard d'autres. Tel être est privé de qualités que tel autre possède ou n'en est pourvu que dans une mesure moindre. Cette privation peut s'étendre successivement à toutes les qualités concevables et aboutir ainsi à la privation de l'existence ou de l'être même, c'est-à-dire au néant. Ce sont ces privations qui constituent le véritable mal métaphysique, et au fond il n'y en a pas d'autre.

Les idées de perfection et d'infini et leurs opposés ne font que reproduire les mêmes conceptions sous une autre forme. La perfection n'est plus conçue ici comme la propriété d'un organisme dont toutes les parties répondent parfaitement à leur but ou d'un objet qui représente absolument une idée. Mais sous le terme d'être parfait on entend désigner un être possédant au suprême degré toutes les qualités et n'étant affecté d'aucun défaut. On voit du premier coup d'œil combien cette conception est vague et indéterminée. En disant toutes les qualités, on ne peut entendre évidemment que les qualités désirables, car il pourrait en exister de mauvaises qui doivent être exclues par cela même. Il faudrait exclure de même les qualités contradictoires. Enfin le terme de désirable est lui-même très indéterminé, car il ne peut se rapporter qu'aux désirs humains, qui eux-mêmes peuvent être bons ou mauvais. De même les défauts dont un être parfait devrait être exempt nous échappent, et en tout cas une perfection qui ne résulterait que de l'absence de défauts serait purement négative, ce qui est tout à fait inconcevable. En considérant comme désirables les qualités que l'opinion commune des hommes déclare les meilleures, et comme défauts la privation de ces qualités et les qualités que la même opinion

s'accorde à trouver mauvaises, cette idée de la perfection revient à celle de la supériorité absolue, et c'est la seule conception en effet que nous puissions nous faire du bien absolu, opposé au mal métaphysique.

L'idée de l'infini exprime encore les mêmes rapports. L'infini est la grandeur qui ne saurait être dépassée. Une qualité désirable est infinie quand on la suppose élevée au plus haut degré possible. Le bien, c'est donc encore ici le degré supérieur, le mal le degré inférieur. Le fini n'est un mal qu'en tant qu'il est inférieur à l'infini, au bien suprême.

Le mal métaphysique sous toutes ces formes, c'est donc la privation, privation de qualités connues et désirées, privation du degré supérieur d'une qualité donnée. Ce mal est absolu et nous en avons la conception parfaitement nette et positive, non par la considération du bien absolu, mais par celle des nombreux rapports d'infériorité et de supériorité qu'offre le monde organique et même le monde humain. Quant à l'idée du bien absolu, elle est loin d'être aussi claire et aussi déterminée. Nous aurons à en parler quand nous nous occuperons de certains attributs divins.

Par cela que les relations d'infériorité et de supériorité offrent beaucoup de diversité, que les privations peuvent être plus ou moins grandes, le mal métaphysique a des degrés. Le véritable mal absolu, c'est la privation absolue, c'est le néant; toutes les qualités désirables dont un être n'est pas privé constituent pour lui un bien et les êtres que nous connaissons forment ainsi une échelle où le mal va diminuant, le bien va augmentant suivant une progression régulière. A ce point de vue, le bien et le mal métaphysiques deviennent purement relatifs et on peut dire que pour tout être qui jouit de l'existence, le bien est supérieur

au mal. Le mal métaphysique n'est donc au fond qu'un mal théorique. Les êtres existants dans le monde sont la manifestation d'un certain degré du bien, et pour tous ceux qui ne possèdent pas la perfection infinie, le mal métaphysique se résout en un bien relatif.

Ce mal ne devient un mal réel que lorsqu'il est senti. Lorsqu'un être comprend son infériorité à l'égard d'autres, lorsqu'il connaît des qualités supérieures à celles qu'il possède et les désire en vain, la privation cause une souffrance et l'infériorité une humiliation. Mais alors le mal objectif devient subjectif et cesse d'être compris dans les maux dont il est question ici. Cette souffrance d'ailleurs ne peut atteindre que des êtres non seulement conscients et sensibles, mais doués de raison et capables de discerner les qualités bonnes et mauvaises; elle n'appartient qu'à l'homme dans le monde que nous connaissons. Ajoutons que pour l'homme même le mal métaphysique n'est guère sensible quand il s'agit de la privation de qualités que sa nature ne comporte pas. Nous ne sommes pas malheureux en général de ne pas être Dieu ou des anges ou de n'avoir pas la puissance créatrice ou d'êtres sujets aux lois de l'espace et du temps. Mais nous pouvons l'être de ne pas posséder la force, les talents, le génie que nous admirons chez quelques-uns de nos semblables. Encore la privation de ces qualités ne nous rend-elle vraiment malheureux que lorsque nous les envions à ceux qui les possèdent, et c'est là un mal d'une autre espèce, un mal moral qui ne peut jamais, comme le mal métaphysique, être considéré comme un bien relatif.

En résumé, le monde objectif que nous connaissons offre à nos yeux un bien et un mal absolus fondés sur la conformité ou la non-conformité des êtres à leur destination, et

un bien et un mal absolus aussi sous certains rapports, mais relatifs sous d'autres résultant de privations plus ou moins grandes, de la supériorité ou de l'infériorité des uns à l'égard des autres. Ce sont les seuls biens et maux purement objectifs que nous puissions connaître.

Dans ce qui précède, nous n'avons tenu aucun compte de la sensibilité des animaux, de leur faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur, phénomènes subjectifs en eux-mêmes, mais qui cependant, pour l'homme qui les observe, sont essentiellement objectifs. De même pour l'individu humain, les phénomènes subjectifs dont les autres individus sont le sujet se présentent sous forme objective. Mais évidemment le caractère essentiel de tous ces phénomènes est d'être subjectifs, et comme nous allons étudier particulièrement ces derniers, ce serait faire double emploi que de nous en occuper ici. Nous écarterons de même pour le moment les prescriptions de la morale qui, pour les hommes convaincus de la force obligatoire du devoir, ont un caractère essentiellement objectif. C'est qu'en effet, la nécessité de cette conviction les rend en même temps subjectives et par leur nature même elles s'adressent avant tout à l'intelligence et à la volonté, c'est-à-dire aux manifestations subjectives par excellence. Nous les réservons donc pour le chapitre consacré aux rapports du sujet et de l'objet.

CHAPITRE II

DU BIEN ET DU MAL CONSIDÉRÉS AU POINT DE VUE SUBJECTIF

Le sujet que nous abordons paraît très simple et l'on croit avoir tout dit quand on a identifié le bien et le mal subjectifs au plaisir et à la peine. En réalité il est fort compliqué et implique des phénomènes psychologiques et physiologiques très divers qui ne paraissent simples que parce qu'on ne les a que très imparfaitement analysés jusqu'ici et que dans l'usage vulgaire on confond en cette matière, comme dans beaucoup d'autres, tout ce qui présente quelques analogies et n'offre pas de différences tranchées frappant la vue au premier coup d'œil.

Par définition le bien et le mal subjectifs sont des faits de conscience. Comme la plupart des faits de ce genre, ils naissent de rapports de l'esprit avec des faits extérieurs, ces faits extérieurs se réduiraient-ils à des phénomènes physiologiques de l'organisme et notamment de l'encéphale qui seul est en relation directe avec l'esprit. La relation entre le sujet et l'objet étant pour l'homme la condition nécessaire de tout fait de conscience, il n'est pas possible de ne pas tenir compte des causes immédiates qui produisent le sentiment du bien et du mal. Ces causes immédiates appartiennent toutes, d'ailleurs, soit à l'ordre intellectuel, soit à l'ordre physiologique. Dans un sens large, elles sont donc elles-mêmes subjectives.

Les faits de conscience, généralement assez complexes, dont il s'agit, font partie des phénomènes qu'on nomme communément des *sentiments*. Ce mot est employé lui-même dans des acceptions très diverses. Il répond en premier lieu aux phénomènes de sensibilité en général, à la réaction que l'animal éprouve à la suite d'une impression extérieure, quand elle est accompagnée de conscience; dans cette acception le sentiment se confond jusqu'à un certain point avec la sensation et n'a de rapport qu'en qualité de sensation avec la conscience du bien et du mal. En second lieu ce mot exprime d'une manière plus ou moins vague des phénomènes intérieurs qui ne sont quelquefois que des manières d'être de l'organisme — tels sont le sentiment du bien-être, de l'appétit, de la lassitude — mais plus souvent des états psychiques, tels que le sentiment de notre activité, de notre unité, de notre libre arbitre. Quand ils proviennent de l'organisme, ces sentiments confinent à la sensation et ne sont en réalité que des sensations de phénomènes physiologiques; quand au contraire, ils expriment des états psychiques, ils ont un caractère spécifique bien déterminé et parmi eux figure au premier rang le sentiment du bien et du mal subjectifs. Enfin, en troisième lieu, le mot sentiment s'applique aux phénomènes de l'ordre émotif et affectif et telle est son acception la plus commune. On qualifie de sentimental tout ce qui porte l'empreinte de l'émotion, du désir, de la passion, et c'est là encore un sens particulier de cette expression qu'il ne faut pas confondre avec les autres.

Le sentiment du bien et du mal subjectifs répond uniquement à la seconde des espèces de sentiments que nous venons de rappeler. C'est la conscience d'un certain état psychique. Cette conscience, certaines sensations et cer-

taines émotions peuvent la provoquer, mais en elle-même elle constitue un phénomène purement propre à l'esprit, que chacun connaît sous ses formes diverses, quoique personne ne puisse le définir, ni même le décrire.

C'est de ces formes diverses, qui souvent se présentent simultanément dans des sentiments complexes, que résultent les confusions si fréquentes dans ce sujet. Mais jusqu'ici le seul travail philosophique qui soit possible à leur égard est de les analyser et de les déterminer exactement.

Pour atteindre ce résultat, le plus simple sera de considérer séparément: 1° le bien subjectif; 2° le mal subjectif; 3° les deux états de conscience en tant qu'il y entre un élément émotif.

§ 1. *Le bien subjectif.*

Le bien subjectif se présente sous deux formes : la satisfaction et le plaisir.

Ces deux états de conscience sont généralement confondus dans le langage vulgaire et les psychologues les ont peu distingués jusqu'ici. Il arrive souvent en effet qu'ils sont simultanés, et se fusionnent alors en un sentiment complexe. Mais ils n'en diffèrent pas moins au fond. Avant de signaler ces différences, essayons de les caractériser chacun à part.

I. La satisfaction est un sentiment purement psychique, qui n'est pas produit dans la conscience par un excitant extérieur, qui, par conséquent, n'a rien de la sensation proprement dite provoquée toujours par une impression du dehors, mais qui résulte uniquement des phénomènes

intérieurs de la conscience elle-même. Les principales circonstances où il se manifeste sont les suivantes :

La satisfaction dans sa forme la plus simple semble être l'état naturel de la conscience, quand rien ne la gêne ni ne l'entrave. C'est l'état de l'homme qui déploie librement son activité dans les conditions normales, quand les circonstances extérieures sont favorables et que l'activité n'exige aucun effort pénible. Dans ces conditions elle est peu sensible. Elle le devient beaucoup plus et peut prendre un grand degré d'intensité, quand l'individu s'adonne à l'exercice d'une faculté spéciale, de sa faculté maîtresse. L'artiste qui travaille à une œuvre de peinture ou de musique, le poète qui compose, l'orateur qui parle, le philosophe qui combine des idées, le savant qui fait des expériences, l'homme pratique qui dirige une entreprise et donne ses soins à tous les détails qu'elle suppose, trouvent dans le déploiement même de leur activité une satisfaction plus ou moins vive. Il est vrai que pour qu'elle soit complète, il doit s'y mêler un autre élément, dont il sera question plus bas, il faut que le travail réussisse, qu'on ait toute chance d'atteindre le but qu'on poursuit. Enfin le même effet résulte et peut être au suprême degré de la mise en jeu de nos facultés morales. C'est une haute satisfaction de croire, d'espérer, d'aimer.

La satisfaction est produite en second lieu par la cessation d'un mal, d'une douleur. Ainsi se résout une question qui a été souvent agitée par les psychologues, celle de savoir si le plaisir n'a pas pour condition la cessation d'un mal antérieur. Sans doute, lorsqu'une souffrance que nous éprouvions vient à disparaître, un mal de tête ou un mal de dents par exemple, nous sentons une vive satisfaction, mais cette satisfaction est toute négative, elle n'a rien du

caractère positif des plaisirs proprement dits, et en effet, après un court espace de temps, elle disparaît elle-même ou revient à la satisfaction peu sentie que nous cause l'état de santé habituel. Ce n'est donc qu'en confondant le plaisir et la satisfaction qu'on peut considérer comme cause du plaisir la cessation d'un mal.

C'est aux deux espèces de satisfaction dont nous venons de parler que se réduit celle que cause la survenance d'un événement heureux. Ce qu'on appelle un événement heureux, c'est l'arrivée, plus ou moins imprévue, de circonstances favorables qui permettent à l'activité de s'exercer plus librement ou dans de meilleures conditions ou qui la débarrassent d'obstacles et d'entraves de toute nature. Les sentiments que font naître des événements de ce genre sont donc avant tout des satisfactions.

Enfin la satisfaction se manifeste surtout quand une volonté est accomplie ou qu'un but est atteint. Quand nous voulons décidément une chose ou que nous poursuivons avec persévérance un but, la satisfaction est d'autant plus vive que la réalisation de la volonté ou du but a coûté plus d'effort. Ici encore nous sommes en présence de faits de conscience exclusivement intellectuels et volontaires et nullement de l'ordre de la sensibilité, comme le plaisir. C'est du domaine de la volonté et des buts qu'elle se propose que dépendent les grandes et hautes satisfactions de l'homme; là est la source des joies qui proviennent du succès en toutes choses; de là naissent celles aussi qu'engendrent les actions conformes à la morale et le devoir accompli.

Cette espèce de satisfaction d'ailleurs est la conséquence de la volonté accomplie et l'on aurait tort de la confondre, comme le font beaucoup de moralistes, avec le but même

de l'activité déployée[1]. Presque toujours la volonté se propose un but essentiellement objectif tout à fait indépendant des satisfactions subjectives qui peuvent résulter de l'accomplissement de ce but. L'artiste qui rêve une œuvre magistrale, le savant qui s'efforce de résoudre un problème, l'industriel qui fonde une grande entreprise, l'ouvrier même qui cherche la perfection d'un travail manuel, ont avant tout en vue l'œuvre qu'ils veulent produire et ne se préoccupent guère de la satisfaction que pourra leur donner son achèvement. Cette satisfaction peut manquer et dans bien des cas nous pouvons être certains d'avance qu'elle sera inférieure à la peine que coûtera l'accomplissement du but. C'est ce qui arrive notamment quand nous tenons à conformer nos actions aux prescriptions de la morale. Il est rare que la satisfaction causée par le sacrifice d'une passion ou d'un intérêt à un devoir compense la peine que cause ce sacrifice. La bonne volonté a pour objet le devoir même et l'accomplit coûte que coûte, sans arrière-pensée personnelle. S'il s'ensuit de la satisfaction, tant mieux, mais c'est par surcroît.

C'est en confondant la satisfaction avec le plaisir et en supposant que tout acte dont pouvait naître de la satisfaction n'était accompli qu'en vue de cette satisfaction même

[1] C'est ce que fait notamment M. Green, dans ses *Prolegomena of Ethics*. Suivant cet auteur, la satisfaction de soi-même (Selfsatisfaction) serait le mobile de tout acte, seulement cette satisfaction peut être trouvée, suivant la volonté, soit dans la jouissance d'un plaisir, soit dans l'accomplissement d'un devoir. Pour moi, je distingue absolument la satisfaction et le plaisir. Je les considère comme des sentiments différents, des états psychiques particuliers, qui ont, il est vrai, un fond commun, comme on le verra plus tard, mais qui diffèrent autant entre eux que des espèces bien déterminées d'un même genre. Je n'admets pas davantage que soit la satisfaction psychique, soit le plaisir constituent les seuls mobiles de nos actes.

que l'école utilitaire a fait de la recherche du plaisir le mobile unique des actes humains et le principe suprême de la morale. On voit que cette hypothèse ne résiste pas à une analyse psychologique tant soit peu attentive.

La satisfaction a divers degrés d'intensité. Cette intensité, comme la satisfaction elle-même, est un état psychique qui n'est pas susceptible d'analyse ultérieure.

II. Le plaisir est un état psychique *sui generis* que produisent certaines impressions sensibles. C'est donc une sensation, analogue par ses causes aux autres sensations, car de même que ces dernières, elle suppose l'action d'un objet extérieur sur la conscience. Mais les sensations de plaisir — et il en est de même de celles de douleur — diffèrent des sensations ordinaires en ce qu'elles ont un caractère particulièrement subjectif. Quand nous voyons ou touchons un objet indifférent, la représentation de cet objet est bien dans la conscience, mais cette représentation elle-même donne cet objet comme extérieur, comme ne faisant pas partie du sujet même qui le perçoit. La sensation de plaisir, au contraire, est celle d'une modification du sujet lui-même. Il semble que la représentation pénètre bien plus avant dans la conscience que les sensations habituelles; le sujet en est affecté dans son être même; son propre état est changé, il se sent heureux du plaisir qu'il éprouve. Ce caractère indélébile de la sensation du plaisir prouve que c'est un phénomène essentiellement psychique.

La sensation du plaisir est toujours causée par l'impression d'un objet extérieur sur la conscience. Mais cet objet n'est pas nécessairement situé hors du corps, il peut être compris dans l'organisme même et faire partie de la classe nombreuse des sensations internes. Le type du plaisir c'est

l'état psychique que produit l'odeur d'une rose ou la gustation d'un plat sucré, pour les personnes qui aiment l'odeur des roses ou le goût du sucre. Le mot *aimer* dans ce sens ne signifie autre chose qu'éprouver du plaisir. Dans ces sensations, la perception qui nous fait connaître la qualité spécifique de l'objet et celle du plaisir qu'il nous cause sont si intimement liées qu'elles paraissent ne former qu'une seule et même sensation. De là autant de variétés de plaisir qu'il y a de sensations capables de produire cet état psychique.

Les sensations ne sont pas toutes accompagnées de plaisir. Outre qu'il en est un certain nombre qui produisent un effet tout contraire, comme nous le verrons en parlant du mal subjectif, il en est beaucoup qui nous laissent parfaitement indifférents. Parmi les sens externes, ce sont le goût et l'odorat qui donnent lieu aux plaisirs les plus nombreux et les plus variés. Le tact en fournit un bien moindre nombre et il en est de même de la vue et de l'ouïe, quand pour ces derniers sens on ne tient compte que du plaisir que cause une impression purement sensible, telle qu'un beau son, une belle couleur, et que l'on fait abstraction des impressions esthétiques concomitantes, impressions très complexes où la puissance émotive et divers éléments intellectuels jouent le principal rôle. Parmi les plaisirs propres aux sens internes nous citerons principalement celui qui provient du mouvement musculaire et qui apparaît dans la danse et dans certains jeux. Rappelons aussi ceux qui naissent du rapprochement des sexes et qui sont les plus intenses de tous.

Ces derniers plaisirs sont dûs à des organes excitateurs spéciaux et il est probable qu'il en est de même de tous les autres. En d'autres termes, tout porte à croire que la

sensation du plaisir provient de l'excitation d'appareils nerveux spéciaux, liés intimement aux appareils nerveux des sensations ordinaires et entrant en jeu en même temps que ces derniers. Anatomiquement et physiologiquement ce fait n'est prouvé que pour les organes génitaux, mais différentes raisons font supposer qu'il est général. C'est d'abord la spécialisation générale du système nerveux qui paraît bien réelle, quoiqu'on ait prétendu le contraire, et qui fait que chaque appareil nerveux distinct n'est adapté qu'à des impressions d'un certain ordre et n'en transmet pas d'autres au cerveau. C'est en second lieu ce fait que chez certains individus telle sensation est accompagnée de plaisir, tandis qu'elle ne l'est pas chez d'autres. Il est des personnes qui aiment le sucre, d'autres ne l'aiment pas. Les unes et les autres ont parfaitement la sensation spécifique du sucre. Si cette sensation est agréable pour l'un, indifférente ou désagréable pour l'autre, c'est que le nerf qui la transmet est accompagné chez l'un d'un autre nerf qui donne le sentiment du plaisir, tandis que ce second nerf manque ou fonctionne mal chez l'autre. Un autre fait vient à l'appui de la même supposition : c'est la différence de l'influence de l'habitude sur la sensation spécifique et la sensation du plaisir. L'habitude de voir un objet ne nous empêche pas de le voir, si nous y portons notre attention, et même elle nous le fait voir d'une manière plus distincte et plus précise. L'habitude d'éprouver un plaisir, au contraire, émousse ce plaisir et le réduit à néant. Un bel assemblage de couleurs dans un tapis nous fera grand plaisir dans l'origine; mais lorsque cette sensation se sera répétée pendant des semaines et des mois, nous n'en connaîtrons que mieux les couleurs du tapis et leur agencement, mais nous n'éprouverons plus aucun plaisir à le

voir. Toutes ces raisons rendent très probable l'hypothèse suivant laquelle la sensation du plaisir est due à des appareils nerveux spéciaux.

Ces appareils, en tout cas, sont étroitement liés à ceux qui produisent les sensations spécifiques et ne sauraient être mis en jeu indépendamment de ces derniers. Voilà pourquoi il n'y a pas de plaisir général, mais seulement des plaisirs particuliers. Quand on dit d'une manière générale : j'éprouve du plaisir, on ressent plutôt une vive satisfaction jointe à un certain état émotif. Les plaisirs sont toujours particuliers; les appareils qui les produisent peuvent ne pas fonctionner quand les appareils des sensations ordinaires qu'ils accompagnent entrent en jeu; mais l'inverse n'a pas lieu; les premiers ne fonctionnent jamais sans les derniers et quand la sensation spécifique fait défaut, il n'y a jamais sensation de plaisir.

Le plaisir, comme la satisfaction, offre divers degrés d'intensité.

III. Après avoir considéré séparément la satisfaction et le plaisir, nous pouvons apprécier les différences et les analogies de ces sentiments et étudier leurs rapports.

Les états de conscience qui constituent la satisfaction et le plaisir semblent avoir un même fond et une même nature, mais différer seulement par les causes qui les provoquent. La satisfaction naît de purs actes de l'esprit, le plaisir d'impressions extérieures parmi lesquelles je comprends les impressions organiques. Mais ces causes productrices impriment à chacun de ces sentiments un cachet particulier qui lui reste inhérent et lui donne un caractère indélébile. La satisfaction apparaît toujours comme un sentiment de l'ordre de l'esprit et des idées, une sorte de jugement

portant sur des actes et des rapports, tandis que le plaisir est toujours de l'ordre de la matière et des sensations et dépend directement des impressions extérieures. De là les différences permanentes qui distinguent ces deux sentiments.

La satisfaction est toujours une et identique à elle-même, tandis que le plaisir est essentiellement variable. Quelle que soit la cause qui nous procure une satisfaction, cette satisfaction est toujours la même : qu'elle naisse de la découverte ou de l'assimilation d'une vérité scientifique, ou de l'accomplissement d'un but pratique, ou de la survenance d'un événement heureux, elle n'offre pas de différence autre que celle de l'intensité ; c'est toujours le même état de conscience que nous éprouvons et cet état est le même pour tous les hommes. Le plaisir, au contraire, est différent suivant les impressions qui y donnent lieu : autre est le plaisir du mouvement, autre celui de la bonne chère, autres les jouissances de l'amour physique. C'est que toute sensation est si intimement liée à l'objet qui la produit, que l'état de conscience final, l'impression perçue ou la sensation, garde toujours l'empreinte de cet objet et en est inséparable. C'est cette différence entre les plaisirs qui fait que tels plaisirs sont recherchés par les uns, tels autres par les autres. La satisfaction est toujours également recherchée par tous.

Un autre caractère du plaisir, c'est non seulement de s'émousser par l'habitude, c'est plus encore de s'éteindre par la jouissance même. Telle est en effet la nature de toutes les impressions nerveuses et par suite des sensations qui en résultent ; l'énergie nerveuse n'est pas indéfinie, elle s'épuise et avec elle disparaît la sensation spécifique aussi bien que la sensation de plaisir, dont elle est la condi-

tion. Mais cette dernière s'efface beaucoup plus vite que la sensation spécifique. Nous continuons longtemps de sentir une odeur ou une saveur après que le plaisir que nous causaient cette odeur et cette saveur a disparu. Le plaisir renaît quand il s'est écoulé quelque intervalle entre les impressions capables de le produire. Mais plus le plaisir est intense, plus il faut que l'intervalle soit long, et il arrive souvent que des plaisirs que nous avons recherchés avec ardeur n'engendrent plus après quelque temps que la satiété et le dégoût. La satisfaction ne connaît rien de pareil. Elle est de l'ordre des pensées et dure tant que d'autres pensées ne l'ont pas remplacée dans le foyer intellectuel. On ne s'en lasse jamais et il n'est personne qui ne reconnaisse que rien n'est désirable comme une satisfaction durable et continue.

Enfin la satisfaction peut coïncider avec la peine et la douleur, tandis que cela est impossible pour le plaisir. L'activité produit par elle-même une peine quand elle éprouve une résistance; mais tant que cette résistance n'est pas trop forte, elle ne diminue en rien la satisfaction que nous procure l'activité même. Il y a plus : des douleurs très vives peuvent être supportées avec satisfaction, quand nous y avons un intérêt certain, quand, par exemple, une opération chirurgicale momentanée doit nous débarrasser de maux permanents. Enfin en vue du devoir ou du bien de leurs semblables, des hommes accomplissent avec satisfaction les sacrifices les plus douloureux. Il n'en est pas de même du plaisir. On ne saurait éprouver en même temps un plaisir et une douleur; ces deux sortes de sensations s'excluent, comme celles d'un champ visuel uniformément blanc et d'un champ visuel uniformément noir. Elles peuvent se succéder à de très courts intervalles, mais elles ne

sauraient exister en même temps. Sous ce rapport encore la différence des deux états de conscience est infranchissable.

Le sentiment de la satisfaction et celui du plaisir n'étant pas les mêmes, ils peuvent être l'un à l'égard de l'autre dans des rapports divers.

Ils peuvent se trouver en opposition : ce qui fait plaisir ne donne pas de satisfaction, ce qui donne de la satisfac-faction ne fait pas plaisir. C'est ce qui arrive tous les jours à l'homme qui ne se livre pas aveuglément à ses penchants et à ses désirs. J'aurais grand plaisir à faire tel voyage d'agrément, mais je m'en abstiens par raison d'économie; je sacrifie donc un plaisir à une considération d'utilité qui satisfait ma raison. Dans cet exemple, c'est un intérêt supérieur auquel a cédé un intérêt inférieur; mais c'est surtout quand l'opposition se pose entre un plaisir très attrayant et un devoir, une prescription morale, que le conflit présente de l'acuité. Le choix alors devient d'autant plus pénible que la satisfaction dans ce cas ne conserve que très peu de cette qualité fondamentale qu'elle a en commun avec le plaisir, tandis que ce dernier offre cette qualité dans toute son intensité, en d'autres termes, que le plaisir présente un grand attrait, tandis que la satisfaction en est presque complètement dépourvue. Aussi appelle-t-on amères ces sortes de satisfactions, heureux encore quand l'accomplissement d'un devoir n'exige que la renonciation à un plaisir et n'impose pas l'acceptation de peines et de douleurs.

Mais il peut se faire aussi que le plaisir et la satisfaction, loin d'être en opposition, marchent d'accord. Cela arrive quand la volonté recherche le plaisir, quand elle se le propose pour but, ou même quand elle se contente de l'ac-

cepter lorsqu'il se présente. Tout plaisir accepté par la volonté cause en même temps une satisfaction, et quand elle le poursuivait comme but, cette satisfaction devient d'autant plus vive qu'il s'y joint une jouissance sensuelle. En général, la morale réprouve cette direction de la volonté; cependant, en bien des cas particuliers, elle l'autorise. Quand le plaisir et la satisfaction s'unissent ainsi, à tort ou à raison, il devient presque impossible de les distinguer, et comme cela arrive très fréquemment, il n'est pas étonnant que l'on confonde si généralement ces deux espèces de sentiments.

D'après l'idée qu'on se fait généralement du bonheur, ce serait l'union de la satisfaction et du plaisir, parvenus l'un et l'autre à leur plus haute intensité, avec l'exemption de tout mal subjectif, qui constituerait le bonheur parfait, la vraie félicité. Il est vrai qu'en cette matière il est difficile d'arriver à une définition qui convienne à tout le monde; car il s'agit ici avant tout de sentiments subjectifs, et les uns donnant la préférence à tels de ces sentiments, les autres à tels autres, chacun peut dire que le bonheur pour lui est tel qu'il le veut et le conçoit et que si d'autres le comprennent autrement, leur manière de voir ne saurait prévaloir contre la sienne. Rien de plus juste, mais cela n'empêche pas de s'enquérir des conditions générales du bonheur et de les déterminer, sauf le droit de chacun d'accepter ou non ces conditions. Or je pense que l'exemption du mal accordée, la seule satisfaction peut suffire au bonheur d'un être fini tel que l'homme, qu'il n'est nullement nécessaire qu'à cette satisfaction soit joint un plaisir sensuel et que le plaisir sensuel à lui seul ne saurait procurer une félicité parfaite. La raison de ce dernier fait est bien simple : en vertu de sa nature même le plaisir n'est

pas durable, il s'émousse, il disparaît par l'habitude; il n'est que momentané et les plaisirs qui peuvent se succéder sont d'intensité trop variable pour pouvoir donner toujours le même bonheur. La satisfaction, au contraire, est permanente de sa nature et quand elle est arrivée au plus haut degré, un plaisir sensuel pourrait se confondre avec elle, mais ne saurait rien y ajouter. La condition essentielle du bonheur est donc la satisfaction et non le plaisir.

IV. De nombreuses suppositions ont été émises depuis l'antiquité sur la nature et l'origine du plaisir, avec lequel on a confondu généralement la satisfaction. Aristote a le premier formulé une théorie assez nette à cet égard. Depuis, la plupart des philosophes se sont occupés de cette question sans toutefois l'approfondir et, dans les derniers temps, elle a donné lieu à quelques travaux spéciaux tels que ceux de M. Fr. Bouillier et de Léon Dumont[1]. Nous ne nous arrêterons pas sur ces théories, dont aucune n'est parvenue à dissiper les obscurités qui règnent sur ce sujet. Toutes tendent à ramener le plaisir à des causes générales de l'ordre logique ou métaphysique, mais aucune de ces causes n'est suffisante pour expliquer tous les faits. Voici tout ce qu'on peut dire de positif à cet égard.

La satisfaction et le plaisir sont des états de conscience spécifiques, indéfinissables et indescriptibles comme tous les états de conscience, offrant un fond commun, mais de nombreuses différences sur lesquelles nous n'avons pas à revenir; ils sont causés par des phénomènes intérieurs ou extérieurs ou se produisent à leur occasion ; ils ont divers degrés d'intensité, et présentent suivant cette intensité un attrait plus ou moins vif.

[1] Voir sur ces théories: WUNDT, *Psychologie physiologique*, ch. X, § 4.

Les rapports qui existent entre certains phénomènes intérieurs et extérieurs et la satisfaction ou le plaisir qu'ils provoquent sont absolument inconnus jusqu'ici. Il se pose ici un problème tout pareil à celui des sensations ordinaires : nous sommes dans l'ignorance la plus complète sur les causes en vertu desquelles une vibration de l'air est perçue comme un son, une vibration de l'éther comme une sensation lumineuse. Mais du moins pour les sensations ordinaires nous connaissons d'une manière positive les phénomènes extérieurs qui leur correspondent. Nous savons quand un son frappe notre oreille qu'une vibration s'est produite à l'extérieur ou du moins que notre appareil auditif a subi les effets que cause habituellement une vibration pareille. Il n'en est pas de même des satisfactions et des plaisirs. Ces sentiments se manifestent à la suite de phénomènes si divers, les événements qui les font naître sont si compliqués et si variés, qu'il est impossible de les réduire à une cause unique. On peut sans doute les faire rentrer dans quelques classes générales, comme nous avons essayé de le faire, mais à moins que l'analyse psychologique n'atteigne à cet égard des résultats inespérés, ces catégories seront toujours très indéterminées et il y aura toujours des satisfactions et des plaisirs que l'on aura grand'peine à classer.

Il est vrai que ces sentiments paraissent découler quelquefois de la nature même des choses. Rien ne paraît plus naturel, par exemple, que d'éprouver de la satisfaction quand on accomplit sa volonté, quand on atteint un but qu'on s'est proposé, quand on réussit dans une entreprise. Mais en réalité il n'existe aucun lien logique entre la conscience d'un but atteint et le sentiment de la satisfaction. Nous pourrions être constitués de telle manière que notre activité s'exerçât, que notre volonté se réalisât

sans que nous éprouvions ce sentiment. L'incitation à l'action manquerait dans ce cas, cela est vrai, mais rien ne prouve que cette incitation soit indispensable. Ce ne peut donc être qu'en vertu d'une association d'idées préétablie que le sentiment de la satisfaction accompagne toujours l'exercice de la volonté ou la réussite d'une entreprise; mais il n'y a là aucun lien rationnel.

Toutes les théories qu'on a formulées sur ce sujet se heurtent contre le même défaut d'analogie entre le sentiment éprouvé et la cause à laquelle on l'attribue. Qu'on admette avec Aristote que le plaisir s'identifie au sentiment de l'activité déployée — opinion fort plausible quand on l'applique à la satisfaction et qui a seulement le tort de négliger la joie que cause l'œuvre accomplie — ou bien qu'on suppose avec M. Bouillier que tout plaisir vient à l'homme de sa tendance fondamentale à persévérer dans l'être, de son amour essentiel de soi, ou avec Léon Dumont que c'est le sentiment d'une accumulation de force ou d'énergie — théories dénuées de toutes preuves directes et contredites par les faits — on sera toujours dans l'impossibilité de dire quelle espèce de rapport il y a entre ce déployement d'activité, cet égoïsme essentiel, cette énergie accumulée et ce sentiment si déterminé de la satisfaction ou du plaisir, et même d'affirmer qu'il existe là un rapport quelconque. En réalité le fait de la concomitance est le seul que nous puissions constater; mais la raison de ce fait nous échappe complètement.

La question de l'intensité des satisfactions et des plaisirs est également très obscure. Pour les sensations ordinaires l'intensité de la sensation dépend, suivant certaines lois, de celle de l'excitation. C'est dans l'objet extérieur que réside la cause des sensations plus ou moins fortes, dans l'ampli-

tude des vibrations pour le son et la lumière. On n'a pas hésité à appliquer le même principe aux plaisirs et aux douleurs et à les ranger sous les lois de Weber et de Fechner. Mais cette application me paraît bien risquée. Laissant de côté les douleurs, on peut bien dire que les satisfactions ont un certain rapport avec la grandeur des résultats obtenus. On est plus satisfait d'avoir gagné à un tirage un lot de cent mille francs qu'un lot de mille francs. Mais il n'en est pas de même en toutes choses. Les dispositions psychiques des individus sont pour beaucoup dans les satisfactions qu'ils éprouvent et ces dispositions dépendent essentiellement du caractère, des habitudes, des circonstances. Il peut se faire que tel incident de peu d'importance cause à tel individu une joie beaucoup plus considérable que n'aurait fait un événement réellement heureux. Quant au plaisir proprement dit, la difficulté est bien plus grande encore. C'est dans le jeu de certains appareils nerveux que réside le plaisir sensuel; mais à cet égard nous sommes réduits chacun à son expérience personnelle, très diverse suivant les individus, et la science psychologique a été incapable jusqu'ici de formuler une loi quelconque concernant les phénomènes extérieurs qui mettent en jeu ces appareils, ni le degré de plaisir que chacun de ces phénomènes fait éprouver. Pourquoi tel son, telle couleur font-ils plaisir, tandis que tel autre son et telle autre couleur sont très désagréables? Un son fort est-il préférable à un son doux, les couleurs les plus éclatantes sont-elles toujours les plus belles? En fait de vins quel est le meilleur, le champagne, le bordeaux ou le bourgogne, et pourquoi tel arome fait-il plus de plaisir que tel autre? Comme nous le verrons, l'intensité des satisfactions et des plaisirs dépend jusqu'à un certain point des émotions qui

accompagnent ces sentiments. Mais, en tout cas, il reste beaucoup à faire à la psychologie et à la physiologie pour arriver à quelques résultats positifs sur ces divers points.

Les sentiments de la satisfaction et du plaisir constituent par eux-mêmes des attraits. En d'autres termes, la satisfaction et le plaisir placent par leur nature même la conscience dans un état qu'elle tend à conserver quand elle le possède, et à recouvrer quand elle l'a perdu. L'idée même de ces sentiments est une incitation à la volonté pour les procurer à la conscience. Le sentiment et l'attrait sont donc inséparables; mais logiquement le sentiment est antérieur et engendre l'attrait, contrairement à la doctrine évolutionniste, d'après laquelle l'animal *commencerait* à être attiré, en vertu d'une expérience transmise héréditairement, vers les choses qui lui sont utiles, et *finirait* par prendre plaisir à user de ces choses. Or, en supposant même que l'expérience pût créer ainsi une attraction, il est tout à fait impossible de comprendre comment cette attraction, qui pourrait être inconsciente ou ressembler à une sensation ordinaire, arriverait à engendrer le sentiment du plaisir. Au contraire ce sentiment contient celui de l'attraction et par cela même qu'un plaisir est conçu, il attire. Sous ce rapport donc comme sous beaucoup d'autres, la psychologie évolutionniste paraît être dans le faux.

Tout en provenant de causes variées et d'un rapport entre un sujet et un objet, le sentiment qui forme le fond commun de la satisfaction et du plaisir, considéré objectivement, constitue un bien absolu. C'est en effet un état psychologique *sui generis*, qu'en vertu de sa nature même nous qualifions de bon et que nous jugeons désirable par cela seul que nous en avons conscience. Ce n'est pas le seul bien absolu, puisque nous en avons déjà constaté un

autre: la perfection d'un être complètement conforme à sa destination, et que nous en rencontrerons d'autres encore d'un caractère plus élevé; mais c'est celui qui a le don d'intéresser tous les hommes sans exception et de former la plus essentielle des aspirations humaines.

§ 2. *Le mal subjectif.*

Le mal purement subjectif se présente également sous deux formes, opposées aux deux formes du bien : la non-satisfaction et la douleur.

I. La non-satisfaction, qui est un phénomène de l'ordre spirituel, prend, suivant le degré et la nuance, les noms de contrariété, mécontentement, déception, chagrin, désespoir. Les maux de l'ordre des sensations que nous comprenons sous le nom de douleur sont la douleur proprement dite et la peine causée par l'effort.

Les formes les plus fréquentes de la non-satisfaction sont le mécontentement et le chagrin. Tous les obstacles, toutes les résistances, toutes les difficultés et impossibilités morales ou matérielles qui s'opposent à l'expansion de notre activité, à l'accomplissement de notre volonté, à la réalisation de nos desseins, provoquent cet état de malaise que chacun ne connaît que trop et qui est le contre-pied de la satisfaction. Quand la non-satisfaction a des causes durables qui provoquent une perturbation grave dans la vie d'un individu, qui rejettent son activité hors de ses voies ordinaires, posent des obstacles insurmontables à ses volontés et à ses désirs habituels et le soumettent à des privations inaccoutumées, alors ce sentiment devient le chagrin, sentiment profond, qu'on assimile souvent avec raison aux

plus vives douleurs physiques et qui, en effet, par cela même qu'il suscite toujours des phénomènes émotifs, exerce une réaction puissante sur l'organisme et peut quelquefois causer la mort. Est-il besoin de citer des exemples des chagrins qui affligent les hommes? La mort de personnes aimées, la perte d'une fortune, la ruine de longues espérances, l'insuccès durable sous toutes ses formes, sont des faits journaliers dont chacun a la triste expérience. Le chagrin a pour dernier terme le désespoir, où l'homme, ayant perdu toute foi dans l'avenir, se voit enfermé dans un cercle fatal de maux insupportables. Tous ces sentiments, mécontentement, chagrin, désespoir, résultent avant tout de faits propres à la conscience, de phénomènes intellectuels, de perceptions de rapports. En dehors de l'élément émotif qui s'y mêle, ils n'appartiennent pas à l'ordre physiologique. Par là ils se distinguent notamment des douleurs.

II. Le sentiment de la douleur est une sensation comme celui du plaisir. De même aussi que ce dernier, c'est une sensation subjective, que la conscience rapporte à elle-même et qui l'affecte et la pénètre beaucoup plus profondément que les sensations ordinaires. Aussi le mot de douleur doit-il s'appliquer à toutes les sensations qui causent un mal subjectif, depuis les impressions désagréables jusqu'aux souffrances atroces. Ces sensations ont toujours pour cause la lésion d'un organe corporel, probablement de nerfs ou de cellules nerveuses communiquant avec les parties de l'encéphale qui sont en rapport avec la conscience. Il peut se produire, en effet, dans notre organisation de graves lésions qui ne provoquent aucune douleur, soit que les tissus qu'elles altèrent ne contiennent pas de nerfs, soit que ces nerfs ne communiquent pas avec le cer-

veau. Par lésion, j'entends ici tout ce qui pour le nerf ou la cellule nerveuse constitue un état anormal, que cet état provienne de causes organiques ou d'actions extérieures. Très souvent il suffit d'une excitation trop intense pour produire une sensation douloureuse, et l'on a pu dire avec raison qu'au point de vue physiologique la douleur n'était que la perception d'une excitation forte[1]. Mais une excitation forte place dans un état anormal un organe destiné à ne recevoir que des excitations faibles, et le lèse jusqu'à un certain point. Ce sont toujours des lésions qui causent les douleurs bien caractérisées, et on ne voit pas que ce sentiment survienne dans d'autres conditions.

Il n'y a donc pas lieu d'admettre que la douleur soit, comme le plaisir, l'effet du jeu d'appareils spéciaux. Il semble tout naturel, par exemple, qu'un nerf étant violemment comprimé ou éprouvant une brûlure, l'altération qui résulte de ces actions extérieures soit sentie directement, et on ne voit pas la nécessité d'un nerf spécial transmettant cette impression au cerveau, d'autant moins que ce nerf spécial subirait dans ces cas les mêmes altérations. La seule raison de douter est tirée des sensations qui, sans être réellement douloureuses, sont néanmoins désagréables. Si le plaisir que me cause l'odeur d'une rose est dû à l'action d'un nerf spécial, pourquoi le déplaisir qui résulte d'une odeur fétide ne proviendrait-il pas d'une action semblable? Mais cette analogie est trompeuse. On conçoit très bien qu'une odeur fétide puisse produire une altération dans les nerfs olfactifs, tandis qu'il est impossible d'expliquer par un fait analogue le plaisir que cause l'odeur d'une rose. Il n'y a donc aucune raison de croire que ce

[1] Ch. Richet, *Recherches sur la sensibilité*, p. 296.

genre de phénomènes soit dû au jeu d'appareils nerveux spéciaux.

De même que le plaisir, la douleur offre des variétés nombreuses. Ces différences paraissent provenir à la fois de la nature des lésions et de celle des organes qu'elles affectent. Une compression, une coupure, une brûlure, causent des douleurs différentes, même quand elles s'appliquent au même organe. D'autre part les maux de tête, le mal de dents, les douleurs d'entrailles ne se ressemblent nullement, et chacune de ces douleurs présente elle-même certaines variétés. Ces différences constituent pour la pathologie des symptômes et on connaît les distinctions que les médecins établissent entre les douleurs lancinantes, pongitives, gravatives, etc. Pour nous, ces variétés prouvent manifestement que la douleur est de l'ordre des sensations et qu'elle se distingue nettement de la non-satisfaction, qui, à divers degrés, est toujours la même.

Parmi les sentiments de douleur, il en est un que nous n'avons pas nommé jusqu'ici et qui mérite une mention particulière, c'est celui de l'effort. L'effort est un mode spécial de l'activité de la conscience, une sorte de tension qui cause un mal plus ou moins sensible, suivant l'intensité de l'effort, et auquel on pourrait réserver le nom de *peine*. Cet état de conscience a toujours pour condition une résistance que l'activité spirituelle doit surmonter. Sa forme la plus simple et la plus ordinaire se rencontre dans les actions matérielles, dans l'action de soulever un fardeau par exemple ou de vaincre une résistance extérieure. Mais dans ces cas le sentiment de l'effort se confond avec des sensations qui peuvent être elles-mêmes désagréables ou douloureuses, avec la sensation de la tension des muscles quand on soulève un fardeau, avec celle de la com-

pression de la peau ou des chocs que reçoit l'organisme quand on repousse un obstacle. Mais l'effort peut être tout intérieur. Pour fixer avec attention un objet pendant quelques minutes, il faut un grand effort d'esprit et cet effort est pénible. Il faut un plus grand effort encore quand le choix s'offre entre l'accomplissement d'un devoir et un intérêt puissant, un plaisir intense, pour résister à ces tentations et choisir le devoir. Dans ces cas il y a aussi des résistances à vaincre : pour la fixation d'un objet, celle de la mobilité naturelle de l'œil, les incitations extérieures qui s'opposent à l'attention ; pour l'accomplissement du devoir, toutes les forces instinctives de l'organisme qui poussent à la satisfaction de l'intérêt, à la réalisation du plaisir. Dans l'un et l'autre cas, le résultat ne peut être obtenu qu'à condition de faire violence aux dispositions naturelles des cellules cérébrales, d'en altérer l'arrangement dans une certaine mesure. En somme donc, toutes les peines provenant de l'effort doivent être rangées dans la catégorie des douleurs. Elles résultent d'actes de l'esprit, mais ces actes ne deviennent pénibles ou douloureux qu'en vertu des rapports de l'esprit avec des organes matériels. Or ces sortes de rapports donnent lieu toujours à des sensations ; c'est donc parmi les sensations douloureuses que ces états de conscience doivent figurer.

III. Ce que nous avons dit des rapports entre la satisfaction et le plaisir peut s'appliquer en grande partie à ceux de la non-satisfaction et de la douleur. Ces deux sentiments ne concordent pas nécessairement, puisqu'une douleur peut nous causer de la satisfaction — la peine de l'effort en offre souvent l'exemple — mais dans les cas ordinaires ils s'accompagnent et se confondent. Quant au

plaisir et à la douleur proprement dits, ils s'excluent toujours, comme nous l'avons déjà dit.

Nous n'avons pas à revenir davantage sur les théories générales relatives à ces sentiments. Dans toutes ces théories on considère la douleur comme produite par des actions inverses de celles qui produisent le plaisir. Cela est admissible pour les satisfactions et les non-satisfactions, mais non pour le plaisir et la douleur, l'un résultant selon toute probabilité du jeu d'appareils spéciaux, tandis que l'autre est l'effet de lésions nerveuses. Si en vertu de ce caractère la constatation des causes prochaines de la douleur offre moins de difficultés que celle des sources du plaisir, ces difficultés renaissent quand il s'agit de déterminer les causes nombreuses et variées des non-satisfactions, et même des douleurs légères, des sensations désagréables. La question de l'intensité n'est pas moins obscure pour le mal subjectif que pour le bien subjectif, et de même que l'attrait est de l'essence du second, la répulsion dérive nécessairement de la nature du premier.

Comme la satisfaction et le plaisir, la non-satisfaction et la douleur ont un fond commun qui constitue objectivement un mal absolu, un état *sui generis* qualifié de mauvais en vertu de sa nature même et repoussé par toute conscience.

§ 3. *Du bien et du mal subjectifs dans leurs rapports avec la puissance émotive.*

Nous avons laissé de côté dans ce qui précède un des éléments les plus importants du bien et du mal subjectifs. Je veux parler de l'état émotif qui joue un si grand rôle dans l'activité humaine.

Les phénomènes émotifs n'ont été étudiés jusqu'ici que très imparfaitement et les psychologues contemporains n'y ont pas porté une attention suffisante[1]. Ce sont des sensations *sui generis*, accompagnées d'une excitation générale de l'organisme, qu'on ne peut pas plus définir que les autres états de conscience, mais que chacun a senties quand il a éprouvé une émotion, quand il a été transporté de joie, ou s'est mis en colère, ou a eu grand'peur, ou a été pris d'un vif désir ou d'une passion intense. Dans une certaine acception, comme nous l'avons dit, le mot de *sentiment* s'applique particulièrement à ces phénomènes : quand on parle, par exemple, des facultés sentimentales ou du sentiment dans les beaux-arts. On les comprend également sous le nom d'affections.

L'état émotif paraît bien être une sensation intérieure, c'est-à-dire la perception de certains phénomènes organiques; mais de même que le plaisir et la douleur, cette sensation a un caractère essentiellement subjectif, et il semble qu'elle pénètre plus avant encore dans la conscience que le plaisir et la douleur et s'identifie pour ainsi dire avec elle. Ces derniers sentiments conservent toujours quelque chose d'extérieur; pour l'émotion, l'esprit l'éprouve en lui-même; tout son être en est affecté. Le point de départ cependant est toujours de l'ordre des sensations. Il est certain en effet que l'état émotif tient néces-

[1] Les seules notions réellement scientifiques qui, à ma connaissance, aient été émises à cet égard se trouvent dans l'ouvrage du Dr Cerise intitulé : *Des fonctions et des maladies nerveuses dans leurs rapports avec l'éducation sociale et privée, morale et physique*, dont la 1re édition parut en 1842, la 2e en 1872 après la mort de l'auteur, dans ses œuvres complètes. — Le docteur Cerise a emprunté quelques-unes de ses idées à l'*Introduction à la science de l'histoire* de Buchez, 2e édit. Livre III. Ch. III.

sairement au jeu d'appareils nerveux spéciaux, formés par les ganglions et les plexus de l'abdomen et du thorax et représentés dans l'encéphale par des organes centraux qu'on n'a pas encore localisés. Suivant l'état physiologique où ils se trouvent, ces plexus et ces ganglions déterminent dans les viscères au milieu desquels ils sont placés les signes extérieurs de l'émotion : l'accélération de la respiration et de la circulation, les battements du cœur, l'activité des sécrétions, les larmes, etc., et dans l'encéphale, l'émotion même telle que l'éprouve l'esprit.

La puissance émotive possède une force impulsive qui semble constituer sa fonction réelle. Mais elle peut apparaître aussi à l'état statique, comme simple émotion. Étudions-la d'abord sous ce premier aspect.

I. L'état émotif, considéré en lui-même et en dehors de sa force impulsive, se présente sous deux formes principales que le Dr Cerise a appelées l'état expansif et l'état oppressif. Ces états proviennent sans doute de dispositions particulières des appareils ganglionnaires, analogues à l'état de constriction et de relâchement qu'on remarque dans d'autres tissus, mais sur la nature desquelles ni l'anatomie ni la physiologie ne nous ont rien appris jusqu'ici. Le premier se manifeste par les sentiments ouverts, la bonne humeur, la gaîté; le second par des dispositions dépressives, l'humeur sombre, la tristesse. Ils dépendent étroitement tous deux de l'ensemble des phénomènes organiques et surtout de l'état physiologique et pathologique des organes viscéraux. Quand la santé est bonne et que les fonctions organiques s'accomplissent régulièrement, c'est l'état expansif qui prédomine dans l'appareil ganglionnaire; quand l'organisme en général et plus particu-

lièrement le fonctionnement des viscères éprouve des perturbations, c'est l'état oppressif qui prend le dessus.

Les émotions constituent par elles-mêmes des plaisirs ou des douleurs. Par cela même que l'émotion existe, elle cause un sentiment de malaise quand elle est oppressive, un sentiment de plaisir quand elle est expansive. Mais tant que ces sentiments sont produits par l'émotion seule et qu'ils ne se lient à aucun attrait ou à aucune répulsion conçus par l'esprit, ils restent vagues et confus. L'individu se sent pris de tristesses dont il ne se rend pas compte ou se trouve heureux sans savoir pourquoi. Il en est tout autrement quand l'émotion est associée à un plaisir ou à une douleur déterminés.

Entre les sensations de plaisir et de douleur en effet et les phénomènes émotifs existent des associations nerveuses naturelles. Par des actions réflexes semblables à celles qui lient les mouvements musculaires aux sensations, les sensations de plaisir ont le pouvoir de susciter l'état expansif, les sensations de douleur l'état oppressif. C'est là une action des centres sur la circonférence. C'est du cerveau que part l'impulsion qui met en jeu les appareils ganglionnaires. Ces appareils eux-mêmes réagissent sur les viscères et produisent tous les phénomènes ordinaires à l'émotion, battements de cœur, respiration précipitée, larmes, etc.

Et ces effets ne sont pas toujours le résultat de l'action réflexe des sensations de plaisir ou de douleur, ils peuvent être produits *a priori* par l'esprit lui-même, comme les mouvements volontaires. Les satisfactions et les non-satisfactions se comportent à cet égard comme les plaisirs et les douleurs. L'attrait et la répulsion qui caractérisent ces sensations et qui ont tant de rapports avec la force émotive

de l'impulsion, suffisent le plus souvent pour mettre en jeu les appareils émotifs et entraîner les phénomènes qui en sont la conséquence ordinaire. Les exemples sont de tous les jours. La nouvelle d'un fait heureux ou malheureux, transmise par la parole et qui jusque-là n'est qu'un fait purement intellectuel, par cela même qu'elle nous cause une vive satisfaction ou un grand chagrin, suscite à l'instant toutes nos puissances émotives et peut transformer immédiatement nos dispositions les plus tristes en sentiments joyeux, et *vice versa*. Toutefois ces rapports des satisfactions et des plaisirs avec les sentiments expansifs, des non-satisfactions et des douleurs avec les sentiments oppressifs, s'ils apparaissent le plus souvent, ne se réalisent pas toujours et nécessairement. D'abord la puissance émotive est très différente suivant les individus. Tandis que chez quelques-uns elle est presque toujours en jeu, il en est d'autres qui s'émeuvent rarement et à grand' peine. Chez ces derniers un plaisir ou une douleur peuvent être parfaitement perçus comme tels, sans que l'émotion s'en mêle. C'est le propre des caractères froids et impassibles. Mais même chez les personnes qui s'émeuvent facilement, la volonté peut exercer sur l'appareil émotif une action inhibitoire. Elle peut réprimer non seulement les manifestations extérieures de l'émotion, mais amortir l'émotion elle-même. La volonté, l'action spirituelle exerce donc une grande influence sur les phénomènes affectifs; elle les excite ou les apaise à son gré; mais ce n'est pas toujours sans effort et sans peine, et quelquefois l'émotion est tellement violente, qu'il est presque impossible à l'esprit de s'en rendre maître.

L'émotion donne à nos sensations de plaisir et de douleur et à nos actes en général, fussent-ils purement

volontaires ou intellectuels, un ton particulier, qui ordinairement les renforce et qui en modifie jusqu'à un certain point le caractère. C'est sous son influence que la contrariété se change en découragement, le chagrin en désespoir, que la douleur cause un effroi insurmontable. C'est sous son influence aussi que les sentiments de satisfaction et de plaisir deviennent l'exaltation, la joie délirante, l'ivresse des sens. C'est leur puissance émotive qui donne aux œuvres d'art toute leur valeur. Le bien et le mal subjectifs sont ainsi liés intimement à cette faculté organique qui joue un rôle essentiel dans la vie humaine.

II. Nous avons considéré jusqu'ici l'état émotif en lui-même; mais, comme je l'ai dit, il présente un autre élément, plus important encore, la force impulsive qui lui est inhérente. Sous cet aspect la faculté émotive a de nombreux rapports avec la volonté et est souvent confondue avec elle.

Le plus souvent l'émotion tend vers un but et pousse l'individu à l'accomplissement de ce but. Telle paraît être en effet sa fonction propre, ce qui en caractérise les manifestations premières chez l'animal et chez l'homme inculte. Chez l'animal, l'émotion est la force organique qui le pousse à donner satisfaction à ses besoins; c'est d'elle que provient la puissance impulsive de l'instinct. L'appareil ganglionnaire apparaît ainsi comme l'instrument destiné à assurer la satisfaction des besoins organiques. Il est mis en jeu par la faim, la soif, les besoins sexuels, la nécessité où se trouve l'animal de fuir un danger ou de combattre un ennemi (peur ou courage), en un mot, toutes les impulsions instinctives qui concourent à la conservation de l'individu et de l'espèce. Excité par les besoins, cet appa-

reil transmet aux organes de relation, aux sens et aux muscles, l'activité nécessaire pour que ces besoins soient satisfaits. L'appareil émotif forme donc le vrai ressort de l'organisme et c'est de lui qu'émanent toutes les forces qui président à la vie de relation de l'animal.

L'impulsion émotive combinée avec les besoins instinctifs, les impressions des sens et l'association des sensations suffit en effet pour expliquer toutes les actions de l'animal, sans qu'on soit obligé de faire intervenir l'intelligence proprement dite et la volonté. Il n'en est pas de même de l'homme. Chez lui la force émotive n'est pas provoquée seulement par les instincts organiques, mais elle peut s'associer à toutes ses idées, à tous les buts que poursuit sa volonté. Toute satisfaction que l'esprit a conçue, tout but que la volonté tend à atteindre, tout plaisir que l'esprit recherche, toute douleur qu'il veut éviter, peut se revêtir du caractère émotionnel et joindre ainsi à l'attrait et à la répulsion purement intellectuelle, la force émotive qui naît de l'appareil ganglionnaire. Une impulsion émotive tendant à réaliser une satisfaction conçue par la volonté ou une idée qui implique un plaisir, ou à repousser dans les mêmes conditions une non-satisfaction ou une douleur, constitue ce qu'on appelle un désir. L'homme pouvant se proposer les buts les plus variés et attacher une satisfaction ou un plaisir aux idées les plus diverses, il s'ensuit que le nombre des désirs est aussi indéfini que celui des idées humaines. Il n'est pas une idée qui ne puisse fournir un but à l'activité humaine et ne soit capable d'engendrer un désir ; aussi les désirs sont-ils de toute espèce, suivant que les idées qui les inspirent sont vraies ou fausses, morales ou immorales, utiles ou nuisibles, ou qu'elles portent sur des objets esthétiques, scientifiques, économiques ou sur

les relations de la vie pratique. Quand le désir acquiert une grande intensité, qu'il surexcite d'une manière permanente toutes les puissances émotives, il devient une passion. Parmi les passions quelques-unes ont leur source dans les instincts organiques, mais la plupart naissent des idées que suscite la vie intellectuelle et sociale.

Le désir, en tant qu'impulsion organique, diffère essentiellement de la volonté et c'est par une fausse analogie qu'on prétend en faire le premier élément de cette dernière. La volonté et le désir sont deux états de conscience parfaitement distincts dont on ne saurait décrire la différence, pas plus qu'on ne peut décrire la différence du rouge et du bleu, mais qui, pour tout penseur impartial, ne se confondent pas plus que ces deux sensations. On peut désirer une chose sans la vouloir et la vouloir sans la désirer. Je puis avoir le désir très vif de posséder un livre ou un tableau, sans former la volonté d'acquérir l'objet de mon désir. Je me charge volontairement d'une démarche pénible ou je consens à une opération chirurgicale, bien que j'eusse infiniment désiré qu'elle me fût épargnée. Et quand on ne veut pas ce qu'on désire, ce n'est pas, comme le prétendent les déterministes, que le désir soit combattu ou neutralisé par un désir plus intense; il suffit de faits purement intellectuels, de représentations dépourvues de tout élément émotif pour déterminer la volonté à renoncer à un désir. Quand nous n'achetons pas un livre ou un tableau que nous désirons, c'est ordinairement parce que notre budget ne le comporterait pas. Mais la conception nette et froide de cette impossibilité suffit pour décider notre volonté, et il n'est pas besoin du désir vague de ne pas déranger notre équilibre financier; ce désir général n'aurait aucun pouvoir vis-à-vis d'un désir précis et actuel qui lui serait contraire;

quand la volonté manque, on se laisse aller facilement à toutes les dépenses, que le budget les comporte ou non. Notre volonté peut résister aux passions les plus ardentes, aux jouissances qui nous attirent avec une force presque irrésistible. Le déterminisme se met en contradiction avec toutes les données de l'observation psychologique quand il nie la différence entre le désir et la volonté et quand il propose de supprimer le mot même qui désigne cette dernière, comme n'exprimant aucune idée distincte. La présence de ce mot dans toutes les langues anciennes et modernes prouve qu'il répond à une réalité qui a été perçue dans tous les temps et dans tous les lieux.

Mais si le désir et la volonté sont distincts, ils peuvent s'associer et, joignant leurs efforts, produire des effets considérables. La volonté jouit en cette matière de singuliers pouvoirs; elle est maîtresse dans certaines limites du plaisir et de la douleur même. C'est elle qui, en se posant des buts, crée elle-même une grande partie de ses satisfactions et de ses non-satisfactions ; et souvent c'est de sa propre initiative que proviennent ses plus grands chagrins. C'est d'elle que naît la peine qui accompagne tout effort; c'est elle enfin qui foule aux pieds le plaisir et trouve sa satisfaction dans la douleur, comme l'ont fait en théorie les stoïciens, comme le font en pratique les ascètes. Mais ce ne sont là que des faits exceptionnels et il n'est qu'un petit nombre d'hommes qui veuillent se mettre ainsi au-dessus des sensations naturelles. Ce qui malheureusement arrive beaucoup plus souvent, c'est que la volonté vienne en aide au désir qui a surgi des profondeurs de l'organisme; ou bien que, la volonté s'étant posé un but, la satisfaction ou le plaisir que doit procurer la réalisation de ce but mette en jeu la puissance émotive et ajoute le désir

à la volonté. Dans les deux cas, ces forces jointes acquièrent une intensité bien supérieure à celle que chacune d'elles aurait produite séparément. Les fortes passions, les passions véritables ne sont en réalité que des désirs qui puisent toute leur intensité dans l'énergie de la volonté. Lorsque, au contraire, la volonté combat les impulsions émotives, ou refuse simplement de s'y associer, leur force, quelque violente qu'elle soit, ne tarde pas à s'amortir et jamais elles n'arrivent au maximum de leur puissance.

Telles sont, sauf les actions sympathiques dont nous aurons à parler dans le chapitre suivant, les relations du bien et du mal subjectifs avec nos facultés émotives. Il s'agit maintenant de voir comment ce bien et ce mal se produisent dans le milieu où l'homme est destiné à vivre et dans les conditions imposées à l'activité humaine.

CHAPITRE III

DES BIENS ET DES MAUX RÉSULTANT DES RELATIONS GÉNÉRALES ENTRE LES PHÉNOMÈNES SUBJECTIFS ET OBJECTIFS

Les états de conscience qui, pour le sujet pensant, constituent le bien et le mal, impliquent toujours une relation avec le monde extérieur, l'organisme faisant lui-même partie de ce monde vis-à-vis de la conscience. Nous n'avons pu parler des plaisirs et des douleurs sans indiquer leur cause organique immédiate. Les satisfactions et non-satisfactions aussi sont liées indissolublement aux phénomènes externes, car si elles procèdent avant tout de l'activité de l'esprit, cette activité elle-même ne peut s'exercer que dans le milieu qui forme la condition nécessaire de toute vie humaine. C'est donc du monde objectif que résultent les causes et les conditions essentielles de nos satisfactions et de nos plaisirs, ainsi que des sentiments contraires, et bien que la production de ces divers sentiments dépende à la fois de l'état du sujet et de celui de l'objet, que, par exemple, un même phénomène extérieur puisse, suivant les dispositions où nous sommes, nous causer tantôt de la satisfaction, tantôt de la peine, il n'en est pas moins vrai que les phénomènes extérieurs et intérieurs sont liés entre eux par des lois constantes et que, pour la douleur et le plaisir proprement dits, ces lois dépassent de beaucoup les causes physiologiques immédiates de ces sentiments, et s'étendent aux causes mêmes de ces causes. Ces relations constantes

jouent le plus grand rôle dans la production du bien et du mal, et ce sont elles que nous avons à étudier dans ce chapitre.

Elles dérivent de trois grands faits qui dominent toute l'activité humaine : 1° l'assujettissement de cette activité à un corps composé des mêmes éléments et sujet aux mêmes lois que le monde physique ; 2° la pluralité des consciences et les relations sociales qui leur sont imposées ; 3° la croyance à des lois morales et religieuses. De chacune de ces conditions résultent des biens et des maux particuliers dont nous allons indiquer les formes principales.

§ 1. *Du bien et du mal résultant pour l'homme des conditions générales de la nature physique.*

I. Le corps est sur cette terre l'instrument obligé de toute conscience et de toute activité humaine. Or le corps fait partie intégrante du monde matériel ; il en subit toutes les lois et son existence tout entière dépend absolument des conditions du milieu dans lequel sa vie est confinée.

La vie résulte d'un ensemble de lois et de phénomènes qu'on a nommés biologiques. Elle constitue pour la conscience une satisfaction de premier ordre, et quand elle fonctionne normalement, elle provoque des sentiments expansifs dont naît un plaisir réel. C'est un bien qu'impliquent toutes nos satisfactions, tous nos désirs, toutes nos jouissances ; pour certains philosophes, c'est le bien par excellence, celui qui comprend tous les autres. Des instincts puissants nous portent à fuir tout ce qui peut y porter atteinte, et pour l'immense majorité des hommes, la perdre

est le plus grand mal. Mais la conservation de la vie est assujettie à des conditions qu'il n'est pas toujours facile de remplir et dont peuvent résulter bien des maux.

Il faut, pour que le corps vive, qu'il absorbe tous les jours une certaine quantité de substances extérieures assimilables ; il faut qu'il se protège contre les phénomènes météorologiques ordinaires : la chaleur, le froid, la pluie, le vent; il faut qu'il se défende contre les êtres qui l'entourent, les animaux féroces ou microscopiques, les plantes mortifères, les convulsions de la nature brute : inondations, sécheresses, éruptions volcaniques, tremblements de terre, et qu'il pare aux dangers que lui suscitent les lois fatales du monde physique : chocs, chutes, immersions, brûlures. La vie des animaux, comme celle des hommes, est sujette à toutes ces atteintes; mais pour l'homme la réalisation des conditions les plus indispensables de la vie, celles de l'alimentation et de la protection contre les phénomènes météorologiques, forme un problème beaucoup plus compliqué.

L'animal, en effet, trouve naturellement dans son milieu les objets de sa subsistance ; un peu de locomotion lui suffit pour atteindre et happer sa nourriture ; son pelage ou son plumage le garantissent contre les intempéries des saisons ; des facultés instinctives lui rendent aisée la découverte de sa tanière ou la construction de son nid. Des instincts non moins sûrs lui apprennent à combattre ou à fuir les dangers, qui le menacent bien que sa destinée soit de succomber le plus souvent à ces dangers, et qu'il soit sans aucune défense vis-à-vis des grands fléaux de la nature.

Il n'en est pas de même pour l'homme. Il n'est pour ainsi dire pas de contrée où la nature offre d'elle-même à l'homme les moyens de son alimentation. La cueillette se-

rait partout insuffisante pour faire vivre l'individu, à plus forte raison pour lui permettre de croître et de multiplier. Il ne pourrait rester nu que sur une petite partie du globe; partout il a besoin d'abris, dans la construction desquels aucun instinct ne le guide. Mais pour subvenir à tous ses besoins, pour lutter contre tous les dangers qui l'entourent, il dispose de deux forces immenses dont l'animal est privé : l'intelligence et le travail.

II. Par l'intelligence, l'homme connaît les phénomènes de la nature et distingue ceux qui lui sont utiles de ceux qui peuvent lui nuire; par le travail, il s'en rend maître, les transforme et les fait servir à son profit.

Cependant l'intelligence n'est qu'une faculté; par elle la connaissance s'acquiert, mais peu à peu et par des efforts répétés; le début pour l'homme est l'ignorance. Or si la connaissance est un bien précieux qui place l'homme infiniment au-dessus de l'animal, l'ignorance privée d'instinct est un mal absolu, d'autant plus funeste, que la vie elle-même avec toutes les jouissances qu'elle comporte, toutes les douleurs qui peuvent être évitées, dépend du savoir.

Quand on songe à la masse des connaissances accumulées qui président aux arts utiles, quand on se rappelle qu'il a fallu savoir le retour exact des saisons pour rendre l'agriculture possible, distinguer dans la multitude des végétaux et des animaux les plantes alimentaires et les animaux domesticables, apprendre à conserver et multiplier ces espèces organiques, reconnaître tant de substances minérales et leurs usages divers, trouver le moyen de les employer au vêtement, au logement et à la nourriture de l'homme, étudier les grandes forces de la nature et uti-

liser les services de la chaleur, de la lumière et de l'électricité, sans parler d'une foule de connaissances mécaniques, médicales, technologiques, qui ont été l'objet de tant d'applications fécondes, on peut se figurer ce qu'était l'homme quand de toute cette science il ne possédait pas les moindres rudiments et que, placé vis-à-vis des forces brutes de la nature, rien ne lui permettait de s'en rendre maître, ni d'éviter les dangers dont elles le menaçaient. Le mal de l'ignorance a donc été dès l'origine une des plus grandes afflictions infligées à l'espèce humaine. Et aujourd'hui encore, malgré toute notre science, nous n'en sommes pas affranchis. Que de problèmes encore dont il serait du plus haut intérêt pour nous d'avoir la solution ! Que de fléaux naturels qui détruisent par milliers les vies humaines, sans que nous sachions les conjurer !

Mais il ne suffit pas à l'homme, pour subvenir à ses besoins, de connaître, il faut qu'il agisse. De là la grande loi du travail. L'activité constituant la propriété la plus essentielle de l'homme, et cette activité devant s'exercer nécessairement sur de la matière différente de lui et douée de forces qui résistent à la sienne, le travail est de par la nature même sa destination la plus certaine. L'œuvre intellectuelle elle-même est un travail souvent des plus ardus. Pour réaliser un de ses buts quelconques, l'homme est obligé de déployer une activité plus ou moins grande et quelquefois d'accomplir les efforts les plus pénibles. Mais le travail qui dépasse tous les autres par la masse d'efforts qu'il exige est celui qui a pour but d'agir sur la nature extérieure et de la transformer pour servir aux besoins de l'homme, pour lui procurer sa nourriture, son vêtement, son logement, pour mettre à sa disposition tous les êtres animés et inanimés qui peuvent lui être utiles, pour com-

battre les fléaux naturels ou réparer les désastres qu'ils ont causés, pour faire communiquer entre elles toutes les parties de la terre et des mers, pour se rendre maître enfin de ce globe et de tout ce qu'il contient. C'est, en un mot, le travail agricole et industriel dans toute son étendue et avec les divisions innombrables qu'il comporte.

Or le travail est toujours une peine, par cela même qu'il exige un effort; cette peine est légère, sans doute, quand il ne demande qu'un exercice modéré, et elle peut même produire en ce cas une certaine satisfaction. Mais le plus souvent elle constitue un mal très sensible, et quand l'œuvre voulue ne peut être produite sans de violents efforts, le travail devient douloureux et peut causer des lésions matérielles. Une fois accompli, il est vrai, il donne lieu à tous les contentements qui résultent de la réalisation d'un but ou de la cessation d'une peine. Indirectement, en outre, il est la source de jouissances sans nombre, puisque les produits qu'il fournit sont les conditions indispensables de la satisfaction de tous nos besoins aussi bien que de tous nos plaisirs. Si donc le travail est un mal en lui-même, c'est à lui d'autre part que nous devons les plus grands biens.

Le progrès incessant de la connaissance a d'ailleurs pour résultat de réduire constamment la peine du travail. L'homme invente chaque jour des outils, des machines qui tendent de plus en plus à substituer l'action des forces de la nature à ses propres efforts et permettent d'entrevoir le moment où toute son œuvre matérielle se bornera à un travail d'arrangement et de direction, et où ces énergies naturelles seront l'instrument aveugle et docile de ses volontés.

III. L'acquisition de la connaissance des lois de la nature et la transformation de la terre par le travail en vue des besoins et des volontés de l'homme, telle a donc été jusqu'ici l'œuvre de l'humanité dans ce monde. Mais cette œuvre s'est-elle toujours parfaitement accomplie, le but poursuivi a-t-il toujours été atteint? Malheureusement, non.

La connaissance, par cela seul qu'elle s'acquiert par des efforts successifs, est toujours imparfaite. L'homme n'a donc pas su jusqu'ici tout ce qu'il aurait eu besoin de savoir pour conserver parfaitement sa vie et la garantir contre les dangers qui la menacent de toutes parts. D'un autre côté sa force et les moyens dont il dispose n'ont pas toujours suffi pour vaincre les résistances de la nature. La terre ne lui a pas offert partout et toujours les conditions nécessaires à son alimentation, à son vêtement, à son logement. Bien souvent son travail ne lui a donné qu'une nourriture insuffisante, il n'a pu se protéger comme cela eût été nécessaire contre l'intempérie des saisons; aujourd'hui encore sa science ne sait prévoir que très imparfaitement les grands fléaux naturels et ses efforts parviennent à peine à les combattre. Par suite sa vie s'est accomplie le plus souvent dans des conditions anormales.

Or, quand les lois biologiques sont troublées dans leur fonctionnement, quand les besoins vitaux ne sont pas satisfaits, quand l'organisme est incapable de résister aux atteintes extérieures, c'est l'inertie succédant à l'activité, c'est le dépérissement, c'est la maladie, c'est la mort avant l'âge. Ces maux avec toutes les douleurs qu'ils traînent à leur suite ont été de tout temps et de tout lieu. Des peuples s'éteignent vaincus par la faim et le froid ; des races dis-

paraissent par l'effet de lésions inconnues. Au sein des nations les plus prospères, la maladie exerce des ravages incessants; quand on a cru s'être rendu maître d'une forme morbide, une autre la remplace et les hommes qui ont vécu exempts de toute maladie sont plus rares que les centenaires. Cependant en dernier résultat la force de l'homme prévaut d'une manière générale contre les forces de la nature: l'accroissement constant de la population du globe et celui de la vie moyenne le prouve; mais ce n'est qu'au prix d'une lutte ardente qui fait d'innombrables victimes.

Enfin, en vertu même de leur fonctionnement normal, les lois biologiques produisent deux grands effets dont l'un est généralement considéré comme un mal sans remède, tandis que l'autre offre un mélange de biens et de maux.

Le premier de ces effets, c'est la mort. En vertu de leur nature même, tous les organismes individuels sont limités dans leur durée, tous les individus vivants, hommes, animaux et plantes sont condamnés à mourir de vieillesse si quelque maladie ou quelque accident ne les emporte avant l'âge. La mort est un mal par elle-même comme privation de la vie; cependant à ce titre seul, elle ne serait qu'un mal métaphysique, ce serait la privation de l'immortalité rentrant dans les imperfections inhérentes à tout être fini. Mais en tant que cette privation est sentie et prévue, que chacun y voit la cessation de toutes ses satisfactions et de tous ses plaisirs, la rupture de toutes ses affections, la disparition de toutes les jouissances de la vie, elle devient un mal subjectif, le plus grand des maux subjectifs, l'événement redoutable dont la plupart ont horreur. Ce mal subjectif d'ailleurs ne suppose pas seulement la conscience,

mais la conscience réfléchie, la raison. Pour l'animal la mort n'est un mal qu'en tant qu'elle est accompagnée de sensations douloureuses, car il ne la connaît pas d'avance, il ne la prévoit pas et ce qu'il fait pour s'y soustraire est absolument instinctif et aveugle. Mais pour l'homme qui voit venir la mort, ce mal ne peut être compensé que par la certitude d'une vie future ou bien par la conjecture qu'une vie indéfiniment prolongée n'offrirait à partir d'un certain moment, par suite de l'habitude, ni plaisirs, ni satisfactions, tandis qu'elle serait toujours féconde en douleurs et chagrins.

Le second effet des lois biologiques qui nous intéresse ici, c'est la transmission des ascendants aux descendants non seulement de leur nature spécifique, qui classe tous les êtres organiques en espèces distinctes, mais aussi des modifications que leur organisme a subies pendant leur vie même, en bien ou en mal. Les forces et la santé acquises par le père pendant une vie d'activité normale se transmettent à l'enfant comme les maladies qui lui sont survenues et les vices constitutionnels dont il est affecté. Une solidarité physique lie donc les générations les unes aux autres et il dépend des parents de créer des races saines et vigoureuses ou des races maladives et débiles. L'effet de cette loi biologique est d'augmenter le bien ou d'empirer le mal.

Les relations que nous venons d'indiquer entre l'homme et le monde physique seraient les mêmes, sauf la dernière, s'il n'existait qu'un seul individu humain ou s'il y en avait un grand nombre. Or, c'est ce dernier cas que nous offre la réalité et de là une nouvelle classe de biens et de maux.

§ 2. *Des biens et des maux résultant des relations des hommes entre eux et de la vie sociale.*

Les individus humains sont multiples et la vie sociale leur est imposée par leur nature même et les lois de la morale. Nous laisserons de côté ici tout ce qui concerne cette dernière, dont nous traiterons au paragraphe suivant, et ne considérerons la vie sociale que comme un fait naturel qui aurait pu naître des instincts et des facultés propres à l'homme et se perpétuer par de simples raisons d'utilité.

C'est de ces causes naturelles de la formation de la société que nous devons nous enquérir d'abord. Nous examinerons ensuite quels sont les biens et les maux qui résultent de l'état social.

I. La société la plus simple est la famille, où le lien social n'existe qu'entre l'homme, la femme et les enfants en bas âge. Elle est fondée sur la différence des sexes et les instincts naturels qui rapprochent l'homme et la femme et assurent aux fruits de leur union les soins nécessaires. Ces instincts sont communs aux hommes et aux animaux supérieurs; à eux seuls ils seraient incapables de former la société humaine.

Mais à côté de ces instincts, il en existe un autre dont la sphère est beaucoup plus étendue et qui appartient aussi à certains genres d'animaux: c'est la sympathie.

La sympathie est un phénomène de cet ordre émotif dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. En vertu d'un arrangement préétabli dans l'organisme, les émotions qu'éprouve un individu s'expriment au dehors par la coloration

et le jeu des muscles du visage, les gestes, les émissions de la voix, et en vertu d'une autre loi non moins préétablie, lorsqu'un autre individu qui n'est lui-même en ce moment, sous l'influence d'aucune émotion, aperçoit chez son semblable ces signes expressifs de l'excitation ganglionnaire, il tend non seulement à imiter ces signes, mais à reproduire en lui-même l'émotion qu'ils manifestent. La sympathie n'est pas autre chose. Elle consiste, comme le mot l'exprime, à éprouver les mêmes sentiments qu'un autre, quand, en vertu de leurs formes expressives, ils sont perçus chez cet autre. Quand dans un troupeau d'animaux vivant en société, l'un est pris de peur et s'enfuit, tous les autres le suivent aussitôt; quand, au contraire, il prend courage et attaque, tous les autres affrontent le danger avec lui. De même, l'homme est porté à rire avec ceux qui rient, à pleurer avec ceux qui pleurent. En dernière analyse la sympathie est donc un fait d'imitation.

Chez l'homme, la sympathie ne se produit pas d'une manière constante et nécessaire; la volonté d'abord peut non seulement en réprimer l'expression, mais l'empêcher même de naître; elle dépend en outre de certaines ressemblances et affinités individuelles, même de certains contrastes de caractère, et nous sympathisons plus facilement avec telle personne qu'avec telle autre. Comme tous les faits organiques, la sympathie entre personnes déterminées se développe par l'habitude et finit par devenir un besoin. L'instinct général de l'imitation se transforme en affection personnelle et devient la source de l'amitié.

Les émotions de toute nature, expansives ou oppressives, attractives ou répulsives, sont sujettes à imitation. Mais, pour que l'imitation se produise, pour que le lien sympathique s'établisse, il faut que celui qui doit imiter

soit dans des dispositions favorables ou au moins dans un certain état d'indifférence et surtout qu'il ne soit pas lui-même sous l'influence d'une émotion contraire. Dans ce dernier cas, loin de ressentir l'émotion perçue, on éprouve une impression tout opposée, un sentiment de répulsion, dont les formes les plus expressives sont la colère et le dégoût. Les antipathies ont des causes analogues. De même que nous sommes attirés par une sympathie naturelle vers certains individus, une répulsion instinctive nous éloigne d'autres. Ces sentiments aussi sont jusqu'à un certain point sous l'empire de la volonté.

Sous le rapport du plaisir et de la douleur, les émotions que produit l'imitation sont de la nature des sentiments qui les ont provoquées, mais avec quelques modifications. Elles sont en général moins intenses et, par suite, si le plaisir éprouvé par sympathie n'a pas la même vivacité, la tristesse et même la douleur provenant d'une cause analogue présentent un caractère beaucoup plus doux et donnent lieu même quelquefois à une certaine satisfaction. Quant aux sentiments répulsifs et antipathiques qui ont cette origine, ils sont toujours au moins désagréables, souvent pénibles et douloureux.

Tel est l'instinct sympathique qui est le seul lien des sociétés animales et qui contribue beaucoup à la sociabilité humaine. Mais en dehors de cet instinct, il est une autre faculté, toute spirituelle, qui n'a rien de commun avec l'organisme, dont les animaux sont privés, et qui joue un rôle essentiel dans les relations des hommes : c'est la faculté d'aimer et de haïr.

En raison des confusions que le langage vulgaire établit facilement entre des phénomènes psychologiques très distincts, le mot *aimer* s'emploie dans des sens très divers.

Très souvent il n'exprime que l'attrait du plaisir, comme lorsqu'on dit j'aime à voyager, ou j'aime le spectacle, ou j'aime les plats sucrés. L'amour sexuel est de même nature quand il ne tend qu'à des jouissances sensuelles. Plus souvent encore le mot amour n'exprime que les sympathies que je viens de décrire. Enfin dans son acception la plus haute il s'applique aux affections spirituelles dont il s'agit ici.

L'amour spirituel, la charité dans le sens dérivé du mot latin *carus*, conservé dans les mots français *cher*, *chéri*, est la volonté efficace de procurer à celui qu'on aime le bien tel qu'on le conçoit, avec la disposition à tous les sacrifices nécessaires pour atteindre ce but. Cette volonté implique un sentiment *sui generis*, qu'on ne peut connaître que pour l'avoir ressenti, mais qui dépend d'elle et qu'elle vivifie ou éteint à son gré. Indéfinissable en lui-même, ce sentiment peut cependant être décrit, et saint Paul en a tracé d'une manière admirable les caractères (1re Ép. aux Corinth. Ch. 13). Son principe essentiel est la disposition au sacrifice, sacrifice accepté avec joie, recherché même, et qui ne coûte rien à celui qui l'accomplit. On peut aimer quelqu'un jusqu'à lui sacrifier volontiers sa vie. Mais il est rare que les circonstances exigent ce dévouement suprême et la disposition au sacrifice peut exister dans toute son intensité sans qu'elle trouve à se réaliser même dans des limites restreintes.

Cet amour, que pour éviter les confusions nous désignerons par les mots *amour spirituel*, se propose le bien d'un autre. Ce bien n'est pas déterminé en lui-même, il est tel que le conçoit celui qui aime. Il pourrait donc se borner à donner satisfaction aux désirs quels qu'ils soient de l'être aimé. Mais dans ce cas ses mobiles ne se distingueraient

guère de la sympathie; l'amour serait aveugle comme cette dernière et pourrait favoriser les passions les plus honteuses et les plus criminelles. Des exemples d'un amour pareil se sont rencontrés sans aucun doute; mais presque toujours celui qui est capable de cet esprit de sacrifice se fait une plus haute conception du bien et il ne se dévoue que pour procurer à celui qu'il aime des biens réellement dignes de ce nom.

L'objet de l'amour est ordinairement un autre homme que connaît celui qui aime; mais l'amour peut s'étendre aussi à des collections d'hommes presque tous inconnus, à des entités plus ou moins complexes, telles que des corporations, la patrie, l'humanité, la religion. Dans tous ces cas, c'est surtout une idée que l'amour a en vue, mais une idée dont la réalisation doit avoir pour résultat le bien d'un grand nombre d'hommes. Enfin on peut aimer des êtres supérieurs à l'homme, tels que Dieu. Le bien de l'être aimé ne peut consister alors que dans l'accomplissement des actes qui lui plaisent; nous prouvons notre amour à Dieu en sacrifiant nos désirs et nos intérêts particuliers à sa volonté.

La volonté du sacrifice et l'amour qui en naît n'est pas toujours calme et impassible. Le plus souvent ils mettent en jeu les appareils émotifs, et c'est ce qui arrive notamment quand à l'amour proprement dit se joint la sympathie. L'amitié a souvent pour point de départ cette affection charnelle; elle ne mérite réellement ce nom que quand la volonté du sacrifice s'est jointe à ces sentiments sympathiques. D'autres instincts organiques s'épurent ainsi sous l'action de la volonté. Tel est l'amour maternel, tel est aussi l'amour de l'homme pour la femme, quand il s'est élevé au-dessus des désirs sensuels. Toutes ces affections

ne méritent le titre d'amour que lorsque la volonté d'aimer s'est ajoutée à l'instinct et que cette volonté est prête à tous les dévouements.

De même qu'à la sympathie s'oppose l'antipathie, à la volonté du bien d'un autre s'oppose celle de son mal. La haine et l'envie dépendent de la volonté comme l'amour, et c'est elle qui imprime aux sentiments répulsifs cette violence qui en certains cas les rendent si redoutables. En vertu de sa liberté l'homme peut toujours choisir entre ces volontés contraires ; il peut aussi rester indifférent à la haine comme à l'amour et n'avoir en vue que son propre bien. L'amour volontaire et la sympathie constituent ensemble ce qu'en vertu d'une analyse défectueuse qui confond les phénomènes les plus différents, les positivistes ont appelé les sentiments *altruistes*. En réalité les sympathies elles-mêmes, tant qu'elles restent à l'état instinctif, font partie des sentiments égoïstes, car l'égoïsme comprend toutes les volontés et tous les sentiments qui n'ont en vue que la satisfaction ou le plaisir personnel de celui qui veut ou qui sent. L'individu qui n'aime personne et n'est disposé à aucun sacrifice, aime toujours quelqu'un : c'est lui-même. On peut être égoïste sans avoir de la haine pour autrui ; il suffit pour cela qu'on rapporte tout à soi et qu'on subordonne constamment les autres à ses propres fins. L'égoïste peut avoir des sympathies et les manifester, à condition qu'elles lui soient agréables ou qu'il en retire quelque avantage ; il peut même se laisser mener et ballotter par elles, quand il est dépourvu de toute volonté. Mais trop souvent l'égoïsme est bien voulu et pleinement conscient, et alors ses pires manifestations sont la haine et l'envie, avec l'orgueil et le désir de la domination.

L'amour spirituel et les sacrifices qu'il impose consti-

tuent une satisfaction qui n'a rien d'égoïste, par cela même que les actes qui la produisent ne l'ont nullement en vue elle-même et qu'elle ne vient pour ainsi dire qu'en surcroît du but poursuivi qui est le bien et la satisfaction d'un autre. Mais la volonté de l'homme dévoué peut réagir sur les appareils émotifs, et il est possible que ceux-ci lui prêtent toute leur puissance d'exaltation; la satisfaction alors s'accroît de toutes les émotions affectives de l'organisme et l'amour spirituel peut devenir ainsi la source des joies les plus vives, de la plus parfaite félicité.

La haine et l'envie sont par elles-mêmes des sentiments pénibles, puisqu'elles impliquent le chagrin que cause aux méchants le bonheur d'autrui. Mais elles peuvent produire aussi des satisfactions réelles — trop d'exemples le prouvent — la satisfaction du but atteint, quand elles sont parvenues à réaliser le mal qu'elles se proposaient. Quant à l'orgueil et au désir de dominer, ils contiennent en eux-mêmes un sentiment de satisfaction, sauf dans les cas de l'humiliation méritée ou de l'ambition déçue.

Les instincts et les volontés égoïstes contribuent avec la sympathie et l'amour spirituel à rapprocher les hommes et à constituer le lien social, car l'homme ne trouverait guère de bonheur dans l'isolement, même en le supposant absolument égoïste; il a besoin d'autres hommes, ne serait-ce que pour les asservir ou les exploiter. L'histoire offre de longues périodes où le lien social n'a été maintenu que par la volonté égoïste de chefs avides de domination et de jouissance.

Je crois tout à fait inutile d'insister sur les raisons d'utilité qui ont pu déterminer les hommes à préférer la vie sociale à la vie isolée. Ces raisons sont évidentes. La première société, celle de la famille, s'étant formée naturelle-

ment, l'utilité pour les parents de conserver auprès d'eux leurs enfants, pour ces derniers à rester auprès de leurs parents, et pour tous d'unir leurs efforts contre les dangers extérieurs ne devait pas tarder à apparaître ; les mêmes raisons devaient favoriser l'union des familles, la formation des tribus et la confédération des tribus entre elles. Les avantages de la division du travail ne pouvaient manquer, les premières sociétés une fois établies, d'ajouter de nouveaux motifs d'utilité à ceux qui existaient déjà. N'oublions pas d'ailleurs que ni l'utilité ni les instincts sympathiques n'auraient suffi à eux seuls pour donner naissance aux divers états sociaux que nous connaissons par l'histoire et que la part prépondérante dans la formation et la conservation des sociétés a toujours appartenu aux croyances morales dont il sera question plus tard.

II. Ce que je viens de dire de l'utilité et des avantages de l'état social peut suffire au besoin pour indiquer les biens qui naissent de cet ordre de relations. Ces biens en réalité sont innombrables et infiniment supérieurs aux maux qui résultent des mêmes nécessités. La plupart de ces biens sont évidents et nous n'insisterons que sur les maux qui proviennent de l'état social et qui peuvent être ramenés à trois causes principales : 1° le sacrifice d'une partie de l'indépendance individuelle, qui est une condition indispensable de toute vie commune ; 2° la solidarité qui relie entre eux tous les membres d'une société ; 3° l'action incessante de ces membres les uns sur les autres et l'opposition de leurs caractères, de leurs volontés, de leurs intérêts, opposition aggravée par l'inégalité des individus et les luttes violentes qu'elle engendre trop souvent.

C'est une vérité, passée à l'état d'axiome, que le contrat

social exige de la part de l'individu la renonciation à une partie de sa liberté et de ses droits à l'effet d'être assuré de la jouissance du reste. Une société quelconque ne peut exister sans un pouvoir représenté par un ou plusieurs hommes, auxquels les autres sont tenus d'obéir dans certaines limites. Ce pouvoir est nécessaire dans la famille même, la plus élémentaire des sociétés ; il prend les formes les plus variées et acquiert les attributions les plus diverses dans les sociétés plus étendues ; mais il ne peut manquer jamais. Toute société aussi suppose une certaine division du travail régie par la loi ou la coutume et à laquelle les individus doivent se soumettre; quand elle comprend plus que la famille, la société a intérêt à s'occuper de la famille même; elle est obligée enfin de régler le mode de possession et de jouissance des biens matériels et les conditions de la validité des contrats, de pourvoir à la défense commune, d'assurer l'ordre public et la sécurité des individus. Lois politiques, militaires et administratives, lois civiles et économiques, lois de police et pénales, autant d'entraves à la libre expansion des individus, autant de chemins tracés d'avance dont il n'est pas permis à la liberté humaine de sortir. Ces règles sont quelquefois commodes et, grâce à l'habitude, on s'y conforme aisément. Mais d'autre part, que de lois oppressives, que de prescriptions destructives de toute initiative individuelle, que de barrières infranchissables créées sans raison suffisante par la mauvaise volonté ou l'inintelligence du législateur !

Et cependant des lois sur la plupart des matières indiquées sont indispensables, puisque autrement la guerre incessante de chacun contre tous pourrait naître de la libre volonté des hommes et que la violence et la force décideraient seules entre eux. Aussi toujours et par-

tout les hommes ont reconnu qu'il était infiniment préférable de sacrifier une partie de leur liberté pour mieux assurer le reste, même au prix de quelques abus; car ce reste en forme, en réalité, la partie principale et la seule vraiment désirable. Il était réservé à notre temps de voir naître une secte d'anarchistes qui prétend abolir toute loi sociale. Mais une telle idée ne pouvait germer que dans la tête d'ignorants ou de fanatiques et elle n'a aucune chance de se propager au delà du cercle d'esprits troublés où elle a pris naissance.

En devenant partie intégrante d'une société, l'individu ne perd pas seulement de son indépendance, mais il devient solidaire jusqu'à un certain point des actions des autres. Il est clair que quand un travail ne peut être accompli que par la coopération de plusieurs individus, la perfection de l'œuvre dépendra du soin qu'y auront appliqué *tous* les coopérateurs, et qu'elle pourra être manquée par suite de l'incurie ou de la mauvaise volonté de quelques-uns, bien que les autres aient fait les efforts les plus louables pour la faire réussir. Dans une bataille, il se peut que quelques régiments faisant tout leur devoir combattent avec la plus grande bravoure et occupent toutes les positions qui leur étaient assignées; mais si les autres n'opposent à l'ennemi qu'une résistance insuffisante ou lâchent pied, la bataille n'en sera pas moins perdue, et les bons régiments se trouveront battus aussi bien que les mauvais. Or la société n'est elle-même qu'une vaste coopération. En vertu de la division du travail, une œuvre spéciale est attribuée à chaque individu, et c'est de l'accomplissement de toutes ces œuvres que résultent la conservation et la prospérité de tous. Si donc la division du travail est mal faite, si quelques-uns n'accomplissent pas l'œuvre qui leur est imposée,

le résultat total sera défectueux et tous en souffriront. Cette solidarité ne se fait pas sentir seulement dans la production économique et l'échange qui offrent les modes les plus usuels de la division du travail, mais elle s'étend à toutes les branches de l'activité humaine. En politique, par exemple, les méfaits des gouvernants ne retombent-ils pas sur le peuple tout entier, comme il profite de leurs actions glorieuses ou utiles? Dans les pays de suffrage, les minorités ne supportent-elles pas les conséquences des fautes et des passions des majorités? Il n'est pour ainsi dire pas d'action individuelle qui ne dépende sous quelques rapports des actions d'autrui et n'exerce à son tour sur ces dernières une certaine influence.

Mais cette solidarité qui naît de l'action commune n'est pas la seule. Il en est une autre dont les conséquences sont bien plus importantes encore pour l'individu, c'est la solidarité des idées et des croyances. La perpétuité de la société a pour condition première la succession ininterrompue des générations. Les hommes qui meurent sont sans cesse remplacés par ceux qui naissent et auxquels ils ne transmettent pas seulement leur organisme avec ses aptitudes naturelles et acquises, mais, de plus, par l'éducation, les idées et les croyances qu'ils avaient reçues eux-mêmes de leurs pères ou qu'ils avaient adoptées dans le cours de leur vie. Or ce sont les idées et les croyances qui sont le principal mobile des actions humaines, et bien peu d'hommes sont capables de se soustraire à celles de leur entourage; aucun ne peut s'affranchir absolument des conceptions qui dominent la société où il vit. C'est par ces conceptions bien plus que par le sang que l'un est français, l'autre allemand, un troisième chinois, un quatrième arabe. Ce sont elles qui l'engagent dans l'œuvre commune des

hommes qui ont la même religion ou la même patrie, qui le passionnent pour cette œuvre, et lui font accepter toutes les nécessités qu'elle comporte. De là la grande solidarité intellectuelle, la dépendance réciproque des esprits, dont la solidarité des actions matérielles n'est que la conséquence et l'effet.

La solidarité est sous certains rapports un grand bien. Par elle l'individu est intéressé à l'œuvre collective et porté à contribuer à tout ce qui peut assurer la prospérité de la société ; par elle il participe à cette prospérité, il jouit de la grandeur et de la gloire de sa patrie, il recueille tous les avantages de la vie sociale ; elle le soutient dans ses entreprises individuelles, elle le préserve de maint malheur. Mais les maux qu'elle entraîne dans bien des circonstances ne sont pas moins certains. Que d'obstacles elle oppose à l'initiative personnelle, au libre arbitre des individus ! Que de gênes, de frottements, d'entraves de toute sorte en résultent inévitablement ! Que de désastres frappent des foules par la faute de quelques-uns ! La tendance du progrès est de réduire la solidarité à son minimum en ce qu'elle a de mauvais et d'élever au maximum ses effets avantageux. Mais c'est là un problème des plus ardus, dont la solution n'est pas encore trouvée.

En dehors de ces conséquences nécessaires de l'état social, une foule de biens et de maux naissent des relations continuelles que cet état impose aux individus et des conditions dans lesquelles elles s'établissent. Dans ces relations, chaque individu intervient avec ses qualités et ses défauts, sa faculté d'aimer et de haïr, ses sympathies et ses antipathies, et de là beaucoup de satisfactions et de plaisirs, mais aussi des peines et des souffrances sans nombre. Il est clair que celui qui aime et se sacrifie fait

du bien à celui qu'il aime, en même temps qu'il éprouve lui-même une haute satisfaction. Qui pourrait supputer toutes les joies qui résultent de l'union de cœurs dévoués, d'amis sincères, d'époux fidèles, de l'affection réciproque des parents et des enfants, des frères et des sœurs! Mais d'autre part aussi que de chagrins, que de douleurs l'égoïsme des uns cause aux autres! Les lois punissent comme crimes ou délits les plus graves des atteintes portées ainsi à la vie, à la liberté, à la propriété d'autrui; mais malgré le Code pénal, que d'assassinats, que d'empoisonnements, que de vols, que d'escroqueries qui, punis ou impunis, ont fait le malheur de ceux qui en ont été victimes. Et combien d'atteintes que les lois ne peuvent réprimer! Que de violences et de brutalités, que de mensonges et de calomnies, que de lésions et d'offenses de toutes sortes, qui de l'affliction et du malheur des uns font naître la satisfaction et le plaisir des autres et qui cependant échappent à toute vindicte sociale!

En vertu même des conditions essentielles de la vie sociale, le bonheur et le malheur des uns dépend donc pour une grande part de la volonté des autres. Or parmi les faits naturels qui entrent en jeu dans ces relations, il en est deux qui aggravent singulièrement l'effet des mauvaises volontés. C'est l'inégalité naturelle des hommes et l'opposition des intérêts. En dehors de la volonté, qui dépend uniquement du libre arbitre, les hommes offrent entre eux des différences physiologiques très importantes. Chacun sait qu'il n'est pour ainsi dire pas deux hommes qui se ressemblent exactement par les traits du visage et l'apparence extérieure; les dissemblances sont les mêmes pour les organes intérieurs : les muscles, les sens, l'appareil nutritif, le système nerveux. Sous trois rapports surtout les diffé-

rences physiologiques constituent de grandes causes d'inégalité. Je veux parler de la force physique, de l'aptitude intellectuelle générale et des talents spéciaux. La première tient principalement au développement des systèmes osseux et musculaire. L'aptitude générale aux opérations intellectuelles, qu'il ne faut pas confondre avec la puissance intellectuelle proprement dite, faculté essentiellement spirituelle, consiste surtout dans l'aisance avec laquelle s'accomplissent les mouvements cérébraux, qui sont la condition des actes intellectuels, et dans la faculté du cerveau de conserver les impressions qu'il a éprouvées, en d'autres termes, dans la facilité et la mémoire[1]. Enfin les talents spéciaux, tels que l'aptitude particulière aux mathématiques, à la peinture, à la musique, proviennent également de l'organisation cérébrale. Or ces inégalités, en même temps qu'elles forment les bases naturelles de la division du travail et sont cause ainsi d'un bien relatif, ont d'autre part pour conséquence de grands maux. Il en résulte, en effet, une supériorité pour les uns, une infériorité pour les autres, et lorsque ceux qui possèdent les facultés supérieures sont en même temps malveillants et égoïstes, l'oppression et l'exploitation des inférieurs s'ensuit inévitablement. C'est ainsi que, pendant des siècles, la force physique a été le signe de la supériorité le plus généralement reconnu, et que ceux qui en étaient doués ont fait la loi et sacrifié à leur égoïsme la femme, l'enfant, le faible quel qu'il fût. Cette puissance individuelle des supérieurs sur les inférieurs ne se fait pas moins sentir dans les relations sociales : l'esclavage, le despotisme, les inégalités non plus naturelles, mais sociales, n'ont pas d'autre origine. D'autre part, les faibles arrivent

[1] Voir, à la fin de ce volume, le mémoire que j'ai lu à ce sujet à la Société médico-psychologique.

parfois à se liguer et à se révolter contre les forts. De là des haines, des rivalités, des luttes qui peuvent aboutir au bien, mais dont le cours est semé de souffrances.

A ces causes de discordes et de conflits s'en ajoute une autre qui sévit entre égaux aussi bien qu'entre inégaux, c'est l'opposition permanente et naturelle des intérêts. L'intérêt pour chacun, c'est son propre bien, c'est-à-dire ses satisfactions et ses jouissances personnelles, et il n'a d'autre mesure que l'ensemble des désirs que chacun peut former. Heureux ceux qui, en se plaçant à ce point de vue personnel, savent borner leurs désirs au possible et au vraiment utile et ne poursuivre que leur intérêt bien entendu. Mais ce n'est pas le cas ordinaire. Par la nature des choses, les désirs des hommes sont indéfinis, chaque désir assouvi en appelle un autre, et il n'est pas de limite pour ces aspirations sans cesse renouvelées. Le monde physique a beau lui imposer ses impossibilités matérielles, le monde humain ses nécessités sociales, le désir ne reconnaît aucune de ces bornes et sur les ailes de l'imagination franchit tous les obstacles. La morale seule est capable, comme nous le verrons, de refréner cette tendance naturelle de l'esprit humain. Mais l'homme oublie aisément les prescriptions de la morale, et l'intérêt, surtout s'il a en vue des buts facilement réalisables, constitue toujours un des mobiles principaux de son activité. Ajoutons que la morale est loin de le proscrire dans tous les cas et que, dans certaines limites, c'est un mobile parfaitement légitime. Or l'intérêt met l'individu en opposition avec l'ensemble de la société et avec la plupart des autres individus qui sont en relation avec lui. Par cela même que la vie sociale exige certains sacrifices, tels que celui de l'indépendance absolue, et que l'individu a le désir d'y échapper autant que possible et de

les rejeter sur d'autres, son intérêt est contraire à l'intérêt social. Par cela même que le monde physique est limité, tandis que les désirs individuels sont indéfinis, tous les appétits ne sauraient être satisfaits et se trouvent en concurrence. De là la grande opposition des intérêts individuels et toutes les luttes, tous les conflits dont elle est à chaque instant l'occasion et la cause. Quand il s'agit de la satisfaction de besoins réels et que la nature n'offre pas les moyens de la procurer à tous ou que les arrangements sociaux favorisent à cet égard les uns au détriment des autres, c'est le combat pour l'existence, et l'on sait que, pour une certaine école, c'est dans ce mot que se résume toute la destinée humaine.

L'opposition des intérêts qui provoque le conflit des individus avec la société et des individus entre eux se produit également entre les sociétés secondaires qui se forment souvent au sein d'une même nation, telles que les classes sociales, les corporations, les associations de toute espèce. De plus elle éclate souvent entre les peuples, c'est-à-dire les grandes fractions dont se compose jusqu'ici l'humanité. Alors, quand on ne peut s'entendre, c'est la guerre avec toutes ses calamités. La destruction des vies humaines et des objets de subsistance devient dans ce cas un but poursuivi avec acharnement, et les hommes se font plus de mal les uns aux autres que ne pourraient le faire les fléaux naturels les plus terribles.

Mentionnons enfin, pour conclure la longue liste des maux inhérents à l'état social, ceux que causent l'ignorance et l'opposition des croyances qui en est la suite. L'homme ne commence pas seulement par ignorer les phénomènes de la nature, mais au début il ne connaît pas mieux ses semblables et les arrangements qu'il y a lieu

de prendre pour vivre en de bons rapports avec eux. De là les fautes et les erreurs que commettent souvent les législateurs et les gouvernants, fautes et erreurs qui peuvent avoir les conséquences les plus funestes pour la société entière. D'autre part les hommes se divisent sur les idées mêmes, toujours plus ou moins mêlées de vérité et d'erreur ; les croyances religieuses et les opinions politiques s'opposent les unes aux autres et, soutenues par la passion et l'intérêt, engendrent les luttes les plus violentes. Aux guerres entre nations se joignent ainsi les guerres religieuses et les guerres civiles, dont l'horreur dépasse encore celle des premières.

Dans cette esquisse rapide je n'ai pu qu'effleurer les biens et les maux qui naissent de l'état social. Mais ces indications suffiront pour le but que je me suis proposé. Il nous reste à considérer le bien et le mal moral.

§ 3. *Du bien et du mal moral.*

A côté des biens et des maux subjectifs et de leurs causes extérieures, physiques ou sociales, il existe une autre espèce de bien et de mal, purement objective, et dont la notion n'a jamais manqué à l'humanité. C'est le bien et le mal moral.

I. De tout temps et en tous lieux, les hommes ont cru que leurs actes étaient soumis à des règles obligatoires, auxquelles ils devaient obéissance; tout en sachant que de fait cette obéissance était libre, ils ont considéré comme un bien de se conformer à ces règles, comme un mal d'y contrevenir. De tout temps aussi la grande majorité des

hommes a attribué ces règles à une puissance supérieure, à la divinité, seule capable d'imposer des obligations aux hommes. Les philosophes seulement, au moins le plus grand nombre d'entre eux, ont cherché la base de l'obligation en dehors du commandement divin, et ont essayé de fonder sur des considérations de toute nature les devoirs particuliers qu'elle comprend. Quelques-uns ont même nié purement et simplement toute obligation et ont attribué le sentiment universel qui la constate à une illusion provenant de certaines habitudes organiques. Pour moi je partage en cela l'opinion vulgaire ; je crois que l'obligation ne peut provenir que d'un commandement de Dieu, et que le créateur, en le donnant, a voulu tracer aux êtres libres qui lui doivent l'existence la route qu'ils ont à suivre pour parvenir au bien.

Lorsqu'on considère au point de vue historique les prescriptions morales qui ont prévalu chez les divers peuples, on trouve que ces règles ont beaucoup varié dans leur contenu, mais qu'elles présentent certaines données générales qui n'ont pas changé. Elles peuvent ainsi être divisées en deux classes, dont l'une comprend les principes premiers, ce qu'on a appelé les lois éternelles de la morale, l'autre les prescriptions particulières, relatives aux temps et aux lieux et dont le caractère essentiel est d'être progressives [1].

Les principes premiers de la morale sont les conséquences logiques : 1° du fait même de l'obligation imposée à des êtres libres; 2° des conditions d'existence de toute société. L'idée de l'obligation, du moment qu'elle est posée, entraîne certaines conséquences inévitables. Du fait même que l'homme est soumis à une loi obligatoire qui ne pro-

[1] Voir sur cette distinction mon livre *De la raison*, p. 245 et s.

vient pas de lui-même, — car il serait contradictoire que l'homme s'obligeât envers lui-même, — il résulte que la liberté de fait dont il jouit ne lui donne pas le droit d'agir absolument à son gré et de se déterminer uniquement d'après sa propre volonté. De là le principe que la volonté de l'homme est soumise à une loi supérieure, à laquelle elle doit obéir librement. — De ce que toute obligation imposée à des êtres actifs ne peut avoir pour objet que des actes, il résulte qu'elle commande de faire certaines choses et qu'elle en défend d'autres. De là le principe que les actes humains sont bons ou mauvais, suivant qu'ils sont ou non conformes à la morale, les premiers formant des devoirs, dont l'accomplissement constitue la vertu et l'honneur, les seconds étant qualifiés de péchés dans le langage religieux, de fautes, de délits, de crimes dans l'usage civil. — De ce que la morale a en vue les actes humains, elle s'étend aux mobiles de ces actes, aux buts que l'homme se propose en les accomplissant. De là le principe qu'il doit s'abstenir de certaines satisfactions, de certains plaisirs et se soumettre à certaines privations, certains sacrifices, en acceptant les peines et les douleurs qu'ils comportent. — Enfin, du fait même de la liberté, combiné avec celui de la loi, naît pour l'être libre la responsabilité : le principe qu'il est responsable de ses actes vis-à-vis de celui qui lui a imposé la loi. La responsabilité suppose à la fois une règle positive imposée à un agent, et, chez cet agent, la liberté de se conformer à cette règle ou d'y contrevenir. Ces deux conditions sont nécessaires, mais sitôt qu'elles sont réalisées, la responsabilité existe avec ses conséquences de mérite et de démérite, sur lesquelles nous aurons à revenir.

Des conditions sociales de la morale naissent d'autres

principes, non moins constants, non moins nécessaires. Le commandement moral a toujours eu pour but de relier les hommes entre eux et de les constituer en société et, par suite, les obligations et les droits qui forment la base essentielle de toute vie sociale ont toujours figuré parmi ses prescriptions les plus rigoureuses. C'est ainsi qu'elle a exigé toujours que l'individu préférât le bien collectif à son bien particulier, qu'il se soumît aux pouvoirs sociaux du moment où ces derniers lui assuraient l'exercice de ses droits, que sa parole fût véridique, qu'il fût fidèle à ses engagements et qu'en accomplissant ses propres devoirs, il respectât le droit des autres. C'est ainsi qu'elle a rangé parmi les plus grands crimes ceux qui portent atteinte à l'existence de la société. C'est à ce point de vue aussi qu'elle a toujours flétri l'égoïsme et exalté le sacrifice et l'amour.

On voit que les principes premiers qui résultent logiquement de l'idée d'obligation sont de pures abstractions qui resteraient vides si des prescriptions particulières ne venaient leur donner un corps. Ceux qui naissent des conditions d'existence de la société sont plus concrets, mais encore insuffisants. Pour que ces principes soient applicables, il faut que des prescriptions particulières déterminent d'une manière précise à quelles obligations l'homme est tenu, quels sont les actes bons ou mauvais, les satisfactions interdites, les sacrifices commandés. Il faut qu'on sache quelle est la collectivité à laquelle l'individu doit se soumettre, jusqu'où s'étend l'autorité légitime des pouvoirs publics, quels sont exactement les devoirs et les droits de chacun. Tous ces points particuliers ont toujours été l'objet de prescriptions spéciales, mais ces prescriptions n'ont pas été les mêmes dans le cours de l'histoire. Elles ont beau-

coup varié, au contraire, et ce sont ces variations qui plus que toute autre chose ont marqué la marche progressive de l'humanité.

On peut dire, en effet, d'une manière générale qu'à mesure que la force spirituelle de l'homme s'est développée, qu'elle est parvenue à maîtriser plus complètement les forces et les instincts organiques, les obligations morales ont pris plus de précision et de rigueur, en même temps qu'elles ont gagné en extension. Des jouissances sensuelles auparavant permises ont été condamnées plus tard. Dans la famille tout était subordonné dans l'origine au pouvoir despotique du chef; les droits de la femme et de l'enfant ne sont arrivés que postérieurement à se faire respecter. La collectivité à laquelle on a dû sacrifier ses intérêts individuels a été d'abord la tribu, puis la patrie; ce n'est que depuis la venue du christianisme qu'elle embrasse l'humanité tout entière. Longtemps la morale a consacré l'inégalité des hommes, autorisant l'esclavage, divisant les hommes en classes supérieures et inférieures, attachant des privilèges à la naissance, sanctionnant l'hostilité réciproque des peuples et les guerres de conquête; ce n'est encore qu'au christianisme que nous devons le principe de la liberté et de l'égalité de tous et la loi de la fraternité universelle. Les obligations de la morale sont devenues ainsi plus déterminées et plus compréhensives, tout en continuant à reposer sur les mêmes bases fondamentales.

II. En vertu de l'existence de la morale, les termes de bien et de mal prennent une double acception. A côté du bien et du mal subjectifs apparaissent le bien moral et le mal moral, qui, de droit, occupent le premier rang. La morale étant obligatoire et s'imposant non seulement à nos

actes, mais à nos volontés et à nos désirs, telle satisfaction, telle jouissance, qu'au point de vue subjectif nous considérerions comme un grand bien, constitue réellement un mal, parce que la morale la condamne; et de même les renonciations et les sacrifices que commande la morale sont un bien, quelque douleur qui en résulte pour l'individu. Mais cette opposition entre les deux espèces de bien et de mal n'existe pas toujours; on peut même dire qu'elle est assez rare et, la volonté et l'habitude aidant, il arrive le plus souvent que le bien subjectif s'accommode au bien moral, que le mal moral devient l'objet d'une antipathie naturelle. Quand le bien moral est l'objet d'un vif désir et que ce désir reçoive satisfaction, c'est une des joies les plus complètes et les plus pures que puisse goûter l'âme humaine.

Tout acte conforme à la loi morale constitue, en vertu de la nature même de cette loi, un mérite, tout acte contraire un démérite. La moindre obéissance à la loi est méritoire, car elle implique une renonciation à l'indépendance absolue de la volonté et l'acceptation volontaire d'une loi supérieure. Mais le mérite est faible quand il ne s'agit que des devoirs habituels qui coïncident jusqu'à un certain point avec l'intérêt bien entendu des individus, et l'opinion n'attribue généralement un vrai mérite qu'à l'accomplissement d'actes moraux qui ont exigé des sacrifices moins faciles. L'idée de mérite est donc intimement liée à celle de sacrifice; le mérite est en proportion du sacrifice accompli, et c'est parce que la morale commande des sacrifices, c'est-à-dire la renonciation à certaines satisfactions et à certains plaisirs et l'acceptation de certaines privations, de certaines douleurs, que de la conformité à ses prescriptions résulte un mérite; si la morale était telle que

ce fût toujours un plaisir d'y obéir, il n'y aurait évidemment aucun mérite à s'y conformer. Par les mêmes raisons le refus de se soumettre à cette loi, la volonté de lui préférer les tendances égoïstes de la nature humaine constituent le démérite.

Le mérite cause lui-même une satisfaction à celui qui l'acquiert, satisfaction parfaitement légitime tant qu'elle ne dégénère pas en orgueil ou en vanité et qui se confond jusqu'à un certain point avec la satisfaction du devoir accompli. L'estime et l'honneur dont l'opinion entoure le mérite ajoutent encore à cette satisfaction, mais aggravent aussi les dangers que suscite l'amour-propre et l'admiration de soi-même. Le démérite patent à tous les yeux cause toujours une peine plus ou moins vive, car la désapprobation publique, la honte et le mépris blessent directement l'égoïsme; mais quand la faute morale reste cachée, quand rien ne la trahit au dehors, elle n'affecte profondément que ceux qui ont la forte conviction du devoir. Chez ceux-là un manquement grave à la morale produit un vif chagrin et des remords douloureux; chez les autres le sentiment de la faute s'efface facilement devant les suggestions de l'égoïsme.

III. C'est la morale qui forme par excellence le champ d'action du libre arbitre, c'est à l'occasion du choix entre l'obéissance ou la désobéissance aux prescriptions de la morale que s'exerce avant tout l'activité libre de l'homme. Notre liberté est-elle complète à cet égard, ou bien la nature humaine corrompue par un péché primitif penche-t-elle d'une manière irrésistible du côté du mal, et le péché serait-il depuis cette faute originelle le lot inévitable de notre espèce? On sait que cette opinion, née d'une certaine interprétation d'un dogme chrétien, a joué un grand rôle

dans la théologie, qu'elle forme pour ainsi dire la base du protestantisme orthodoxe et que les jansénistes, dont Pascal fut à cet égard l'éloquent porte-voix, se l'ont complètement appropriée. Je ne la crois pas fondée.

La nature humaine n'a pas besoin d'être corrompue pour se trouver en opposition avec la morale. Elle l'est par la force même des choses. Du moment que l'homme est une substance personnelle, ayant en elle-même le principe de son action, sa tendance naturelle est de s'affirmer lui-même, de vouloir son individualité, de se préférer à tout ce qui n'est pas lui. Cette tendance égoïste se renforce de tous les attraits qui résultent de son organisation physiologique, c'est-à-dire des impulsions de l'instinct et des sollicitations du plaisir. Si ce n'est pas là la véritable nature de l'homme, il est difficile de concevoir en quoi elle peut consister, à moins d'imaginer un homme absolument différent de celui que nous connaissons, un homme théorique qui n'a jamais existé. Or la morale est la négation même de ces tendances égoïstes. Cet être qui ne cherche qu'à faire acte de volonté indépendante, elle prétend le plier sous une volonté supérieure ; à cet élan vers les jouissances sensuelles, elle oppose la prescription de la modération et de l'abstinence ; vis-à-vis de l'aspiration naturelle au bonheur, elle proclame la loi du sacrifice. Ce n'est donc pas notre nature corrompue qui se trouve en opposition avec la morale, c'est notre nature véritable. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, car autrement quelle serait la raison d'être d'une loi imposée à notre libre arbitre? Si l'homme n'avait qu'à suivre les impulsions de sa nature pour arriver au bien, quel mérite pourrait-il acquérir et à quoi servirait le sacrifice? Comme nous le verrons, cette opposition constitue une des bases de l'ordre universel.

On dit, il est vrai, que nous portons en nous une tendance irrésistible au mal, que même avec le désir et la forte volonté du bien, nous nous laissons aller à chaque instant à des actions que la morale condamne. Cela est vrai, mais le même phénomène se retrouve dans des relations tout à fait étrangères à la morale. A qui n'arrive-t-il pas de dire ou de faire des choses sottes, irréfléchies, qui n'ont rien d'immoral en elles-mêmes, mais qui nuisent beaucoup à la considération et quelquefois compromettent les intérêts de leur auteur? Les hommes les plus intelligents, les plus circonspects, sont sujets à ces lapsus. Dira-t-on que ces défaillances ont toujours une source morale, qu'elles sont le produit de la présomption ou de la vanité? C'est possible. Mais toujours est-il qu'elles n'ont pas pour résultat une action réellement immorale et qu'elles ne nuisent qu'à celui qui s'en rend coupable. On peut voir là un effet de l'imperfection, mais en aucun cas de la corruption de la nature humaine.

Et il en est de même des actions positivement contraires à la morale que l'honnête homme peut commettre. Le libre arbitre étant donné, il s'agit ici d'une question de probabilité. La probabilité pour le bien comme pour le mal est de moitié. Toutes autres conditions égales, il y a autant de chances pour que l'activité humaine, mise en demeure d'agir, se décide pour le mal que pour le bien. Telle est la conséquence logique du libre arbitre. Nous verrons plus tard que les autres conditions ne sont pas égales et que Dieu a arrangé les choses pour que le bien l'emporte le plus souvent[1]. Mais dans de telles circonstances, y a-t-il de quoi s'étonner que l'homme qui fait habituellement le bien fasse exceptionnellement le mal?

[1] Voir troisième partie, ch. IV.

Rien ne prouve donc que la nature humaine soit corrompue et nécessairement inclinée au mal, et si cette corruption n'existe pas, il est clair qu'il n'y a pas lieu d'en chercher la cause et de l'attribuer, avec tant de théologiens et de philosophes, au péché originel. Si, comme je le pense, la croyance au péché originel n'a été suggérée que par les nombreuses transgressions à la loi morale qui ont été commises aux débuts de l'histoire et dont les conséquences ont été transmises de génération en génération en vertu de l'hérédité physiologique et de la solidarité sociale, tous les péchés attribués à cette cause rentrent dans le cas ordinaire du mal moral produit par la mauvaise volonté des hommes, combinée avec les conditions d'existence de l'individu et de la société. Dans toute autre hypothèse, on se heurte contre le mystère contradictoire de créatures punies pour une faute commise avant qu'elles fussent nées et l'on se voit obligé, pour expliquer ce mystère, d'avoir recours aux spéculations métaphysiques les plus hasardeuses.

CHAPITRE IV

DES PROBLÈMES RÉSULTANT DE LA NATURE DU BIEN ET DU MAL

Nous nous sommes bornés jusqu'ici à l'exposé des faits. Si, comme le veulent les matérialistes, le monde n'était que le produit de forces aveugles, une combinaison de mouvements s'opérant suivant les lois inflexibles de la mécanique, si la conscience elle-même n'était qu'un phénomène particulier du même ordre que tous ces phénomènes matériels, cet exposé suffirait, il n'y aurait pas lieu de chercher la raison de faits inévitables résultant nécessairement du jeu des forces constitutives du monde. Ces forces, il faudrait les considérer comme incréées, éternelles, existant par elles-mêmes; il faudrait les accepter comme la donnée première et dernière, au delà de laquelle nulle science ne saurait pénétrer. Il en est tout autrement quand on croit que le monde est l'œuvre d'un créateur tout-puissant, infiniment sage et bon. Alors l'ensemble des faits que nous avons exposés, et chacun d'eux en particulier, soulève de graves problèmes qui touchent à la fois aux plus hautes conceptions de la métaphysique et de la morale.

Posons ici ces problèmes que les pages suivantes de cette étude auront pour objet de résoudre, sinon complètement, du moins d'une manière suffisante pour satisfaire aux *desiderata* les plus urgents de notre raison nécessairement limitée.

Constatons d'abord que les maux que nous souffrons ne proviennent pas tous des conditions données de notre existence, mais sont en partie imputables à nous-mêmes. Ce sont ceux qui dérivent du mauvais usage que nous faisons de notre libre arbitre. L'homme est placé au milieu d'un ensemble de forces données, agissant aveuglément et suivant des lois nécessaires; ce sont ces forces qui constituent le monde physique, et aussi la nature spirituelle et physiologique de l'homme lui-même. Mais il existe de plus en lui une force propre, qui n'est ni aveugle ni nécessaire, qui réside dans sa volonté et qui, au gré de cette dernière, cause tel acte ou tel autre acte contraire, et intervient ainsi, en vertu de sa spontanéité propre, dans les combinaisons produites par les forces fatales, en en modifiant la nature et en les dirigeant dans un sens ou dans le sens opposé. C'est ce choix possible entre des actions contraires qui constitue le libre arbitre humain.

Or le libre arbitre joue un grand rôle dans les relations sociales et morales. Si vis-à-vis de la nature physique et même de certains problèmes sociaux l'homme est légitimement guidé par son utilité, et si ses actions sont quelquefois contraires à cette utilité, cela est dû surtout à son ignorance. Mais vis-à-vis de ses semblables et vis-à-vis de la morale, c'est sa liberté qui entre en jeu. La morale lui impose des devoirs qu'il peut accomplir ou ne pas accomplir, lui accorde des droits dont il peut user plus ou moins rigoureusement; pour ses semblables, il peut les aimer ou les haïr, leur faire du bien ou du mal; l'homme, en un mot, peut être avant tout égoïste ou bien juste et dévoué, et cela dépend uniquement de son libre arbitre. J'ai parlé déjà des maux sociaux et individuels sans nombre que cause ainsi la mauvaise volonté d'une partie des membres de la

société, et il n'y a pas à revenir sur ce point. Ils sont tels que beaucoup de penseurs ont attribué à cette cause tout le mal qui existe dans le monde. En dehors de l'homme, tout est parfait, suivant eux, dans l'œuvre du créateur; les seuls maux sont ceux que l'homme se cause à lui-même. Que la création soit parfaite en ce sens qu'elle est telle que Dieu l'a voulue, cela ne saurait être douteux; mais qu'elle soit exempte du mal subjectif, c'est-à-dire de douleur, même dans le monde non humain, dans le monde animal, et que les hommes soient sujets à beaucoup de maux de ce genre auxquels leur volonté n'est pour rien et qu'elle ne peut empêcher, qui pourrait le contester? La solution qui prétend réduire toutes les causes du mal au seul usage du libre arbitre humain est donc insuffisante. Il faut nécessairement envisager le problème de plus haut.

La question ne se poserait pas si de l'exercice de son activité l'homme ne recueillait que de la satisfaction et du plaisir. L'aspiration au bonheur est chez lui constante et indélébile; elle est présente à toutes les consciences avec une énergie telle qu'elle semble fondée dans la nature même de notre être. Le bonheur serait une vie composée uniquement de satisfactions et de plaisirs, exempte de toute peine, de tout chagrin et de toute douleur. Or il résulte de notre nature également et de toutes les conditions de notre existence qu'une vie pareille est impossible dans ce monde. Ni la constitution physiologique de l'homme, ni sa dépendance à l'égard du monde physique, ni sa nature spirituelle, ni l'exercice de ses facultés, ni la vie sociale avec toutes les relations qu'elle lui impose, ni la morale enfin qui l'assujettit à des privations et des sacrifices, ne permettent la réalisation d'un tel idéal. Entre cette aspiration et l'impossibilité d'y atteindre apparaît donc une contradic-

tion fondamentale. Comment l'être tout-puissant, absolument sage et bon, a-t-il pu créer des êtres dont l'essence, pour ainsi dire, consiste en des aspirations qu'ils ne peuvent réaliser?

Ce problème général n'apparaît dans toute son importance que lorsqu'on envisage toutes les questions particulières qu'il implique.

Et d'abord pourquoi Dieu a-t-il créé des êtres capables de non-satisfaction et de douleur? Notre intelligence et notre activité ne pourraient-elles être adaptées d'avance au milieu dans lequel nous sommes destinés à vivre, de telle manière que nous ne concevions toujours que des buts réalisables et que nous parvenions toujours à les réaliser? La plupart des chagrins qui nous affligent disparaîtraient ainsi du coup. Et de même la douleur proprement dite, qui est commune aux hommes et aux animaux, est-elle indispensable pour les services qu'elle nous rend? Elle nous avertit du danger, dit-on, elle stimule notre activité. Mais ne peut-on concevoir d'autres moyens pour nous procurer ces avantages? Notre corps ne pourrait-il être organisé de telle manière, ou en tels rapports avec le monde extérieur qu'aucune lésion interne ou externe ne fût possible? A cette condition, toutes les souffrances que causent les maladies et les accidents ne nous seraient-elles pas épargnées? L'effort ne pourrait-il pas être un plaisir au lieu d'une peine, et l'homme alors, au lieu de fuir le travail, ne l'aurait-il pas recherché avec passion, comme l'a voulu une école fameuse? Enfin la mort était-elle indispensable? La théologie chrétienne ne la présente-t-elle pas comme étrangère au premier plan du créateur, comme une punition du péché d'Adam? Et s'il était nécessaire que les anciennes générations fissent place aux nouvelles, la mort devait-

elle être effrayante et douloureuse comme elle l'est presque toujours, ne pouvait-elle être, au contraire, le passage vivement désiré à une vie plus parfaite?

Pourquoi l'homme se trouve-t-il placé dans un monde dont toutes les forces lui sont hostiles et tendent à sa destruction? Que de dangers pour lui sur cette terre, à l'origine surtout, quand il devait affronter ces fleuves infranchissables, ces steppes et ces marais, ces déserts arides ou ces forêts vierges et ces montagnes escarpées dont se composait alors la surface du globe, sans parler des périls provenant des climats, des excès du froid et du chaud et des bêtes féroces? Pourquoi l'homme a-t-il été condamné à arracher avec tant de peine à cette terre ses moyens d'existence? Pourquoi cette lutte incessante pour la vie? Pourquoi toutes les misères qui devaient résulter de ces dures conditions?

Et pourquoi cette ignorance de l'homme à la fois vis-à-vis des dangers qui le menaçaient et des moyens de les prévenir ou de les éviter? Pourquoi son intelligence a-t-elle été si lente à se développer? Pourquoi de tout temps, et aujourd'hui comme toujours, se trouve-t-il devant tant de problèmes qu'il serait du plus haut intérêt de résoudre et dont il ne peut trouver la solution?

A ces questions qui résultent des rapports de l'homme avec la nature physique se joignent celles qui naissent des conditions de la vie sociale. Les maux qui proviennent de la solidarité et de la renonciation de chacun à une partie de son indépendance seraient une quantité évanouissante, s'ils n'étaient aggravés par l'opposition des intérêts et la mauvaise volonté des uns à l'égard des autres. Les hommes ne pourraient-ils être placés dans un milieu qui suffît largement non seulement aux besoins, mais aux aspirations

de tous, où tous trouveraient sans gêner autrui toutes les satisfactions et tous les plaisirs qu'ils pourraient désirer, et même mieux, pourquoi ne seraient-ils pas conformés de manière à s'aimer naturellement les uns les autres en vertu d'un instinct contre lequel ne pourrait prévaloir aucun sentiment hostile et qui se manifesterait par des marques de bienveillance n'entraînant aucune espèce de sacrifice? Une société établie sur de telles bases ne serait-elle pas infiniment supérieure à la mêlée des intérêts et des volontés, aux luttes et aux conflits qui forment le caractère essentiel des relations existantes?

Enfin, dans une telle société la morale serait superflue et avec elle disparaîtrait tout ce qui forme le mal moral. Les prohibitions que la morale oppose à nos désirs, les privations et les sacrifices qu'elle nous impose n'auraient plus de raison d'être. Le bien pour chacun ne consisterait qu'à suivre ses aspirations naturelles, et naturellement chacun y tendrait de toutes ses forces. Tandis que, sous l'empire de la morale, certaines aspirations seulement sont légitimes, et que les autres sont condamnées, chacun n'aurait qu'à suivre aveuglément celles que son instinct lui inspirerait. Il ferait ainsi son propre bonheur et en même temps celui des autres; la distinction entre l'égoïsme et le dévouement serait à jamais effacée. L'amour étant un instinct égoïste, on aimerait d'autant plus les autres qu'on aurait une plus forte dose d'égoïsme. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas réalisé cet idéal, rêvé par plusieurs et qui semble tout concilier?

Telles sont les grandes questions que soulève le problème du mal. La solution complète de ces questions impliquerait la science absolue et universelle, à laquelle l'homme ne saurait prétendre. Mais toutes les religions ont essayé

d'en donner une solution approximative et la philosophie ne saurait se proposer un but plus grand et plus élevé.

Il est facile de voir qu'elle ne peut atteindre ce résultat qu'à la condition d'aborder les plus hautes questions de la métaphysique. Il est nécessaire non seulement de s'enquérir du but général de la création et du plan de l'univers, mais il faut se rendre compte jusqu'à un certain point des raisons qui ont motivé, des conditions qui ont suggéré ce plan. En d'autres termes, il est indispensable de pénétrer, autant que notre intelligence peut le permettre, dans la pensée même de Dieu et de nous faire une idée aussi nette que possible de son intelligence et de sa puissance. C'est par là que doivent commencer nos recherches, et ce ne sera qu'après avoir acquis ainsi un point de départ solide que nous pourrons tenter la solution des questions spéciales que nous venons de poser.

DEUXIÈME PARTIE

DES ATTRIBUTS DE DIEU

RELATIFS AU PROBLÈME DU MAL

CHAPITRE PREMIER

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LA NATURE DIVINE

Il ne s'agit pas ici de prouver l'existence de Dieu, encore moins de suivre les théologiens et les philosophes spiritualistes dans les discussions et les subtilités qu'a fait éclore le problème des caractères et des attributs de l'être divin. Ma tâche est renfermée dans des bornes plus étroites. Quant à l'existence de Dieu, ce livre serait sans objet si elle n'était supposée d'avance, et je ne m'adresse qu'aux personnes que la présence du mal qui attriste le monde pourrait seules en faire douter. Et pour ce qui concerne les attributs divins, je ne m'occuperai que de ceux qui intéressent directement cette question du mal. Dans ce premier chapitre je ne veux qu'indiquer le point de vue général où je me place et écarter quelques difficultés préliminaires.

La première de ces difficultés est celle de la cognoscibilité même de Dieu. Dieu peut-il être connu dans certaines

limites et sous certains rapports ou, comme le prétendent des philosophes contemporains, est-il absolument inconnaissable? Dans ce dernier cas évidemment il serait coupé court à toute recherche sur le problème du mal, puisqu'il serait impossible de savoir non seulement si les maux dont nous souffrons sont compatibles avec la nature divine, mais même s'ils ont un rapport quelconque avec elle. Toutefois il est clair que quiconque affirme l'existence de Dieu, affirme par cela même que Dieu est connaissable jusqu'à un certain point, car autrement ce mot Dieu manquerait de toute détermination et ne serait qu'un mot vide de sens. Si l'on se borne à déclarer qu'il existe au delà des phénomènes un être absolument inconnu dont les rapports avec les phénomènes ne peuvent être déterminés d'aucune façon, on n'affirme pas en réalité l'existence de Dieu, comme l'a reconnu d'ailleurs le philosophe qui a émis cette hypothèse. Celui qui croit en Dieu se fait toujours de la divinité une idée quelle qu'elle soit. La seule question pour lui est de savoir si un objet réel répond à cette idée. L'idée de cet objet est toujours présupposée, et lorsque l'objet se trouve être réel, cette idée devient une connaissance. Affirmer l'existence de Dieu, c'est donc affirmer sa cognoscibilité dans certaines limites.

L'idée que l'on s'est faite de Dieu a prodigieusement varié suivant les temps et les lieux. La plus rudimentaire se bornait à voir en Dieu un être supérieur à l'homme, en relation avec ce dernier et pouvant lui être utile ou nuisible. Cette conception s'alliait parfaitement à celle de la pluralité des dieux. Cette idée a été agrandie successivement par les religions et les philosophies; sous l'empire du christianisme, il s'en est formé une qui pourra être complétée et éclaircie, mais non pas dépassée.

Cette idée est celle d'un être unique, éternel, que rien ne limite, qui ne dépend que de sa nature propre, et qui possède au superlatif, parmi les qualités que l'homme connaît, celles que ce dernier considère comme désirables. Ce superlatif s'exprime par les termes de perfection et d'infini, la perfection étant la réunion de toutes les qualités désirables sans mélange d'aucun défaut, l'infini étant la grandeur qui ne saurait être dépassée. Les qualités désirables dont l'homme puise l'observation en lui-même et qu'il attribue à Dieu à un degré infini sont : l'intelligence, l'activité libre, la puissance, la justice, la bonté. Dieu est conçu en outre comme le créateur de tous les êtres qui ne sont pas lui-même. Enfin tous ceux qui affirment la vérité de cette idée, admettent qu'elle n'est pas adéquate à son objet ; que plusieurs éléments qu'elle renferme, notamment l'éternité, la perfection, l'infini, ne peuvent être conçus par l'intelligence humaine tels qu'ils sont en réalité ; que Dieu doit posséder en outre un nombre immense de qualités qui, n'étant pas analogues à celles de l'homme, ne peuvent être pour celui-ci l'objet d'aucune représentation et que par suite nous n'avons de Dieu qu'une idée incomplète et partielle, sa nature intime échappant absolument à notre connaissance.

Dans cette énumération des principaux attributs de la divinité, j'ai évité à dessein certains termes très usités dans l'école, tels que ceux d'absolu, de nécessaire, d'immuable, etc., parce qu'ils manquent de clarté et de certitude et ne contribuent en rien à une connaissance plus entière de Dieu. Mais j'insisterai sur le terme de *superlatif* dont je me suis servi pour désigner le caractère des qualités que nous attribuons à Dieu, terme qui, en tant qu'impliquant une comparaison, me paraît faire saisir le propre

des attributs divins mieux que celui d'infini qui en est jusqu'à un certain point l'équivalent. Notre idée de Dieu est telle, qu'elle ne comporte pas la possibilité d'un être supérieur, et nous ne concevons les qualités qu'il opssède que comme portées à un degré qu'il n'est pas concevable de dépasser. Ce superlatif constitue donc une sorte de critérium pour les attributs de Dieu et, en tout cas, ce sera le nôtre. Du moment que le défaut d'une qualité ou son moindre degré constituerait une infériorité pour un être, et qu'on serait en droit de considérer comme supérieur l'être qui la posséderait au degré suprême, nous n'hésiterons pas à attribuer cette qualité à Dieu.

Les qualités de Dieu accessibles à notre connaissance appartiennent à un moindre degré à l'homme. De là l'objection banale que Dieu n'est qu'un être fictif façonné par nous-mêmes à notre image. Mais cette objection n'est pas fondée. L'homme a des raisons suffisantes pour croire à un être dont il tient la loi morale et qui est l'auteur des finalités qui existent dans le monde matériel. Par cela même, il est obligé de lui attribuer certaines qualités qu'il possède lui-même: la volonté morale, la puissance efficiente, l'intelligence des fins. C'est dans la perception de sa propre activité et dans celle du monde qui l'entoure que l'homme puise les éléments de toutes les idées qu'il possède; ce ne sont que des conceptions formées de ces éléments qu'il peut appliquer à l'être divin. N'ayant pas la perception directe de cet être, il ne saurait s'en faire aucune idée indépendante de ses perceptions effectives. Mais déjà les conceptions qu'il lui est possible de former au moyen de ces perceptions dépassent de beaucoup les êtres qu'il connaît directement et leurs qualités; les idées d'infini, de perfection suprême, de force créatrice, par

exemple, ne sont certes pas des images de qualités humaines. Si l'on ajoute que cette idée que nous nous faisons de Dieu ne prétend nullement être adéquate à son être, qu'elle ne se présente que comme un minimum et réserve une infinité de propriétés et de qualités dont nous n'avons pas la moindre notion, l'inanité de l'objection que j'ai rappelée ne fera aucun doute.

Il est certain que la nécessité où nous sommes de recourir à certaines qualités humaines pour nous faire une idée de Dieu, a eu souvent pour conséquence de fausser la conception de l'être divin, que beaucoup n'ont considéré en réalité Dieu que comme un homme plus grand et plus parfait .Cet anthropomorphisme a été poussé dans l'origine jusqu'à attribuer à la divinité une forme matérielle; les Grecs et les Romains encore prêtaient aux dieux un corps semblable à celui de l'homme. Sous l'influence du christianisme, Dieu a été conçu comme pur esprit. Mais l'anthropomorphisme n'a pas disparu pour cela; il s'est revêtu seulement d'une forme plus philosophique et qui ne tend pas moins à rabaisser Dieu. On a supposé que la raison humaine était calquée exactement sur la raison divine et que par suite cette dernière, différente seulement par le degré de puissance et de lucidité, était sujette aux mêmes conditions que la raison humaine, basée sur les mêmes idées premières ou catégories, renfermée dans le même cercle de conceptions. J'aurai à revenir sur cette question en traitant de l'intelligence divine. Il me suffira de dire ici que cet anthropomorphisme n'est pas plus vrai que celui de l'antiquité. De ce qu'il y a des points communs entre la raison de Dieu et celle de l'homme, il ne suit nullement qu'elles soient semblables. Supposons quelque malheureux séquestré dès son enfance, auquel on n'ait laissé voir que des plantes, mais

en lui disant qu'il existait des êtres plus parfaits, les animaux, qui d'ailleurs vivaient, se nourrissaient et croissaient aussi bien que les plantes; si de ces données il eût conclu que l'animal n'était qu'une plante perfectionnée et s'en fût fait une image en conséquence, il eût raisonné exactement comme les anthropomorphistes; si nous ne connaissions que les plantes, nous ne pourrions nous faire l'idée du moindre animal; connaissant le supérieur, on arrive jusqu'à un certain point à se faire une image de l'inférieur, mais jamais l'inverse n'est possible. Ce que nous savons de la raison divine par analogie avec la raison humaine est tout à fait insuffisant pour nous en faire concevoir la nature et on ne saurait, même dans ces limites, souscrire à l'anthropomorphisme platonicien.

L'idée de Dieu telle qu'elle résulte de ce qui précède est parfaitement rationnelle et ne souffre aucune contradiction. Comme je l'ai dit, je ne me propose pas de rechercher si l'objet de cette idée existe réellement. Cependant je me permettrai une observation à cet égard. Je crois qu'il n'y a vis-à-vis de cette question que deux positions logiques : l'athéisme et la forme du théisme qui attribue à Dieu les qualités désirables au degré superlatif. Admettre un être ou des êtres supérieurs à l'homme et prêter à ces êtres la plupart des imperfections qui affectent la nature humaine, c'est réellement rester à mi-chemin. Le grand progrès métaphysique que le christianisme a fait faire à l'humanité est dans cette idée d'un être infini, dont aucune qualité ne saurait être dépassée. Pour l'intelligence humaine, la grande et suprême difficulté est de savoir pourquoi et comment il existe quelque chose. Or cette difficulté est la même, qu'on ne suppose que l'existence d'êtres finis ou imparfaits ou qu'on admette l'hypothèse la plus large et

la plus haute, qu'on croie au Dieu infini réunissant en lui tout ce que notre pensée peut concevoir de plus élevé et de plus parfait et dont tous les autres êtres tiennent leur existence. La première hypothèse explique plus facilement, il est vrai, l'existence du mal, puisque, de même que le matérialisme, elle fait résulter l'imperfection et la défectuosité des choses de leur nature même. Mais dans ces conditions aussi le mal apparaît comme nécessaire et éternel et reste sans compensation possible. Il n'en est pas de même dans l'hypothèse du Dieu infini, comme j'essaierai de le faire voir.

Abordons maintenant l'étude des attributs divins qui intéressent plus particulièrement cette question du mal. Ils sont au nombre de trois : l'intelligence, la puissance et la bonté. Nous consacrerons un chapitre spécial à chacun d'eux.

CHAPITRE II

DE L'INTELLIGENCE DIVINE

L'idée que l'on se fait de l'intelligence divine a une grande importance au point de vue du problème du mal. L'optimisme de Leibniz suffit pour le prouver. C'est parce que son intelligence lui a fait voir tous les mondes possibles et que sa sagesse lui a imposé le choix du meilleur de ces mondes, que Dieu, suivant ce philosophe, a créé l'univers que nous connaissons avec tous les maux et toutes les imperfections qu'il contient. Si l'intelligence de Dieu était telle que les idées du bien et du mal ne fussent pas les mêmes pour lui et l'homme, ce serait en vain que nous essayerions de résoudre le problème qui nous occupe. Cette étude s'impose donc impérieusement.

L'homme ne connaît que sa propre intelligence ; il juge d'après certaines analogies qu'il existe chez les animaux une faculté semblable, très inégale suivant les espèces, et en tout cas très inférieure à la sienne. Cette intelligence dont l'homme est pourvu, il la considère, avec la liberté, comme la plus éminente de ses facultés ; il se croit supérieur à tous les êtres qui la possèdent à un moindre degré que lui et place au dernier rang ceux qui en sont absolument privés. S'il est des êtres supérieurs à lui, ils ne peuvent se distinguer que par une intelligence plus haute, et Dieu ne serait pas Dieu s'il ne possédait cette faculté au degré suprême.

Dans ces données, le problème de l'intelligence divine ne peut consister qu'à déterminer en quoi cette intelligence peut ressembler à celle de l'homme et en quoi elle doit en différer.

Pour nous rendre compte de ces analogies et de ces différences, examinons l'intelligence dans ses parties essentielles, savoir : 1° l'existence d'idées ou de représentations et la conscience, 2° la formation des idées, 3° leur nature ou leur contenu.

I. L'existence de représentations ou d'idées et la conscience de ces idées forment l'élément principal de toute intelligence, le fait primordial en dehors duquel le mot intelligence n'aurait pas de sens. Une conscience sans représentations et des représentations inconscientes sont également inconcevables. Que dans un être intelligent il puisse exister des mobiles latents que l'intelligence ignore, que des idées acquises se conservent inconsciemment dans les profondeurs de la mémoire et exercent leur influence sur nos raisonnements sans revenir à l'état de souvenir actuel, qu'il puisse se produire enfin dans l'esprit des faits qui n'atteignent pas la conscience, rien n'empêche de l'admettre. Mais par cela même qu'ils sont inconscients, ces faits ne sont pas des phénomènes intellectuels ; s'ils étaient seuls, ils ne pourraient être distingués d'aucune manière des effets produits par les forces physiques et des mouvements aveugles de la matière. La conscience est donc la première condition de tout phénomène intellectuel.

Mais on ne peut avoir conscience que de représentations et de représentations déterminées. Quand on a conscience, on a concience de quelque chose ; il n'est pas possible d'avoir conscience de rien et la conscience s'évanouit avec

la représentation sur laquelle elle porte. C'est là encore une donnée primitive résultant de la nature même du fait intellectuel. Les faits intellectuels peuvent être divers; ils peuvent consister en sentiments, en perceptions, en sensations, en conceptions, etc., tous compris sous le nom de représentations ou d'idées. Mais quelles qu'elles soient, ces représentations ne peuvent pas manquer et forment la condition essentielle de toute conscience.

Si Dieu est intelligent, il est donc conscient et possède des représentations.

Mais ici surgit une première difficulté.

Toute représentation est nécessairement déterminée, c'est-à-dire elle a un objet ou — pour ne pas mêler à cette question celle de la relation de sujet à objet qui ne la touche pas directement — toute représentation a une qualité positive par laquelle elle se distingue de toutes les autres et sans laquelle elle ne serait pas. C'est, par exemple, la représentation d'une couleur, d'un son, d'une plante, d'un animal, et il est impossible de concevoir une représentation ne portant pas sur une chose quelconque, qui la fait être telle représentation ou telle autre. Sans doute elle n'a pas nécessairement pour objet un être individuel; elle peut être générale ou abstraite; il est possible aussi qu'elle ne soit pas parfaitement claire et distincte; mais, dans ces cas encore, elle comprend une ou plusieurs qualités spéciales qui déterminent sa nature propre, et une représentation sans objet aucun, sans qualité aucune, serait absolument impossible. Or qui dit détermination, dit terme, limite; qui dit qualité spéciale, dit exclusion des qualités différentes de celle qui détermine la représentation donnée. Toute représentation est donc nécessairement finie, en définissant, avec l'école cartésienne, le fini comme étant ce

qui exclut toute réalité ultérieure. Si Dieu est un être intelligent, il doit donc avoir conscience, il doit posséder des représentations finies.

Cela est-il compatible avec la nature infinie de Dieu?

On a prétendu, en effet, qu'un être infini ne saurait avoir des idées finies et que par suite on ne saurait attribuer à Dieu ni représentations ni conscience. C'est l'objection qu'élèvent, contre le Dieu personnel, les panthéistes qui ne reconnaissent qu'un Dieu inconscient, agissant à la façon des forces aveugles et ne produisant que des manifestations nécessaires. Mais cette objection n'est pas fondée.

De quel droit, en effet, affirme-t-on qu'un être infini ne peut avoir de représentations finies! Comment le sait-on? Connaît-on l'infini et possède-t-on quelques notions précises sur les rapports qu'il peut avoir avec ce qui n'est pas lui? Il ne suffit pas ici de mettre en opposition deux termes contradictoires. De ce qu'un être possède à un degré infini certaines propriétés, il ne suit nullement qu'il n'est pas capable aussi de certains modes finis. Nous ne concevons pas l'infini d'une manière adéquate; mais ce que nous en savons indique qu'il a, par sa nature même, certains rapports avec le fini. C'est relativement à la grandeur que s'est formée notre idée de l'infini et c'est dans cet ordre de conceptions qu'elle trouve encore son application la plus positive. L'infini, c'est la grandeur qui ne saurait être dépassée, la quantité infinie est la plus grande quantité possible. Mais cette idée même ne suppose-t-elle pas à côté d'elle et en relation directe avec elle des grandeurs qui peuvent être dépassées, des quantités qui ne sont pas les plus grandes possibles, c'est-à-dire des grandeurs et des quantités finies? En réalité la grandeur infinie est la limite de la série des grandeurs finies et les contient toutes.

Loin d'exclure les grandeurs finies, la grandeur infinie les suppose.

Appliquée aux perfections de Dieu, l'idée d'infini devient encore bien plus obscure. En somme elle est toujours de l'ordre des grandeurs et ne peut être attribuée qu'à ce qui est susceptible de plus et de moins. L'intelligence, dont nous nous occupons ici, est certainement susceptible de plus et de moins et par suite on peut opposer l'intelligence infinie aux intelligences finies. Mais comment dire en quoi consiste l'intelligence infinie, comment même établir des rapports certains de plus et de moins entre les intelligences finies? Sans doute, nous reconnaissons la différence des intelligences supérieures et inférieures, mais il nous est bien difficile de déterminer les caractères qui constituent cette différence. Nous constatons que tel homme saisit mieux que tel autre certains rapports d'idées, que le premier comprend des choses qui restent inintelligibles au second, mais les causes et la nature intime de cette supériorité et de cette infériorité nous sont à peu près inconnues. Que sera-ce donc quand il s'agira d'apprécier l'intelligence infinie! Rien absolument ne prouve que l'intelligence infinie ne saurait avoir de représentations finies; tout prouve, au contraire, qu'elle est capable d'en avoir. Si ces représentations lui manquaient, ce serait un défaut dont elle serait affectée, ce serait une lacune dans sa science, il y aurait des réalités ultérieures auxquelles elle ne participerait pas, elle ne serait pas infinie. Un Dieu intelligent connaissant parfaitement les êtres finis qu'il veut créer et les créant en pleine liberté est évidemment supérieur à un Dieu inconscient produisant suivant des lois fatales un monde qu'il ne connaît pas. L'objection panthéiste manque donc de tout fondement.

Cette objection repose sur un abus de l'idée d'infini, analogue aux sophismes que Spinoza a basés sur l'idée de substance. On dit qu'un être infini ne saurait avoir en lui rien de fini. Mais d'abord l'expression *être infini* est fausse elle-même, quand on la prend dans un sens rigoureux. J'ai prouvé ailleurs que l'idée d'infini ne pouvait être appliquée à l'être[1]; elle ne peut être attribuée qu'à ce qui est susceptible de plus ou de moins. Or l'être, en tant qu'être, ne tombe pas sous la catégorie de la quantité; une chose est ou n'est pas, il n'y a pas de milieu. Dieu n'est pas infini en tant qu'être, mais par les propriétés capables de plus ou de moins qu'il possède, telles que l'intelligence, la puissance, la bonté. Ceci ne doit pas empêcher dans le langage courant de le désigner par l'expression d'être infini, mais à condition qu'on sous-entende que l'attribut d'infini ne s'applique qu'à ses propriétés. Rien d'ailleurs ne prouve que toutes ces propriétés soient infinies : Dieu a nécessairement une nature déterminée et il ne saurait posséder une infinité d'attributs, car parmi les attributs possibles, il en est de contradictoires. Ce que nous connaissons de la nature divine ne nous autorise donc en aucun point à croire à l'impossibilité de représentations finies en Dieu. Ajoutons que si ces représentations sont en Dieu, elles ne sont pas Dieu. Elles sont en lui, comme elles sont en l'homme, sans affecter en rien la nature de l'être qui les possède. Nous avons l'idée de l'infini sans être infinis nous-mêmes; de même Dieu peut avoir l'idée de choses finies, sans participer en quoi que ce soit à la nature de ces choses.

Rien n'empêche donc d'admettre que Dieu a conscience

[1] *De la raison*, p. 190.

et possède des représentations finies, et c'est là le premier point de ressemblance entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine. C'est qu'en effet ces deux éléments sont tellement constitutifs de toute intelligence concevable, que les nier équivaut à nier la faculté intellectuelle même.

II. La ressemblance n'est plus la même quand il s'agit de la formation des idées. Pour l'homme, la matière des idées est donnée. Il se trouve en face d'un monde extérieur à lui, composé d'une foule d'êtres et de rapports qu'il perçoit et dont il se distingue en se percevant lui-même. Ce sont ces perceptions qui forment le fond de toutes ses idées; ces idées, par conséquent, il ne les tire pas de lui-même, mais elles lui sont données du dehors.

Les objets et les rapports du monde extérieur s'offrent toujours sous une forme complexe, mais ils se réduisent à des éléments simples, unis suivant les modes les plus divers. L'intelligence humaine répond à cette nature des choses. Son œuvre essentielle consiste à unir ou à séparer ses perceptions. Mais cette unification et cette séparation ne correspondent pas toujours à celles qui existent dans les objets mêmes. L'intelligence humaine n'est pas passive quand elle perçoit le monde objectif; ses perceptions sont le fruit de son activité propre et en portent les caractères. Il résulte de là qu'elle ne perçoit pas tout ce que le monde lui offre et qu'elle ne perçoit pas toujours les combinaisons et les relations de ce monde telles qu'elles sont. Connaître, pour elle, c'est percevoir les choses telles quelles sont.

Cette faculté de combiner, d'unir et de séparer ses perceptions, s'appelle la raison quand elle s'exerce par le jugement et le raisonnement dans le but d'arriver à des connaissances réelles. Elle s'appelle l'imagination quand,

en vue d'émotions agréables ou passionnées, elle combine des images plus ou moins complexes. Mais dans l'un et l'autre cas, les éléments premiers, soit des concepts et des idées dont s'occupe la raison, soit des images que crée l'imagination, sont donnés par des perceptions qui peuvent être de l'ordre des sensations ou de l'ordre des notions premières ou catégories; et l'intelligence est réduite à néant quand ces perceptions lui font défaut.

Non seulement les éléments de toutes nos représentations sont donnés, mais ces éléments ne dévoilent pas la nature intime des choses, ils ne nous font connaître que des phénomènes. Le rapport entre l'intelligence humaine et l'objet qu'elle doit connaître est tel que cet objet ne lui apparaît toujours que par quelques-unes de ses qualités et de ses propriétés, qui sont les seules que nous percevons. Et cependant tout en les percevant, l'intelligence sent qu'il reste au fond de cet objet quelque chose d'obscur et d'inconnu qu'elle ne saurait atteindre. L'expérience lui apprend en outre que la plupart de ces qualités mêmes qu'elle perçoit ne sont pas absolument telles qu'elles le paraissent, et que la perception tient beaucoup aussi du sujet percevant et n'est en réalité qu'un rapport entre ce sujet et l'objet perçu. C'est là le fondement du principe de la relativité de la connaissance humaine, et ce principe domine à tel point notre intelligence, que les quelques notions absolues qu'elle peut posséder ne lui suffiraient d'aucune manière pour acquérir une connaissance quelconque et que tout son savoir effectif ne consiste qu'en relations[1].

Ces conditions de l'intelligence humaine sont évidemment des marques d'infériorité. Elles ne sauraient s'appliquer à

[1] Voir ma *Critique de l'idéalisme et du criticisme*, p. 87 et s.

l'intelligence suprême, elles ne peuvent s'imposer à Dieu.

Sans doute l'intelligence divine se trouve aussi en présence de données : les données de la nature divine même. Dieu évidemment se connaît lui-même, autrement on concevrait une intelligence supérieure à la sienne ; par la même raison, cette connaissance ne doit pas être relative, elle doit atteindre le fond dernier des choses. Mais nous nous trouvons ici sur un terrain tellement inaccessible à l'intelligence humaine, que toute spéculation tant soit peu plausible sur ce sujet nous est interdite. Comment Dieu perçoit-il la nature divine? La connaissance qu'il en a peut-elle être comparée à ce qui chez l'homme s'appelle perception? Cette nature offre-t-elle dans son sein des différences et des rapports permettant des distinctions et des combinaisons? La connaissance qu'en a Dieu implique-t-elle la relation de sujet à objet? La conscience de Dieu et la connaissance qu'il a de sa nature ne résultent-elles pas de cette nature même? Toutes ces questions constituent autant de mystères impénétrables et il serait oiseux d'en chercher la solution.

Mais en dehors de ces données, qui résultent de la conscience que Dieu a de lui-même, reste le champ indéfini des représentations que peut créer l'intelligence divine. Pour que cette intelligence soit réellement suprême et qu'on n'en puisse concevoir de supérieure, il faut non seulement qu'elle ait la faculté de combiner de toutes façons des idées données, mais il faut qu'elle puisse créer ces idées mêmes avec tous leurs éléments et en produire indéfiniment de nouvelles, absolument indépendantes de celles qu'elle pouvait posséder auparavant. Si Dieu était astreint, pour les représentations qu'il peut former, à se servir d'éléments donnés qui ne pourraient provenir que de sa

nature même ou d'êtres existant hors de lui, son intelligence serait analogue à celle de l'homme ; elle pourrait la dépasser en puissance, en clarté, en profondeur, mais elle serait renfermée dans des limites infranchissables et on pourrait concevoir une intelligence supérieure. Si elle est infinie, elle ne peut l'être que dans ce sens qu'elle peut créer indéfiniment des idées différentes, idées générales ou particulières, idées d'êtres ou de rapports, idées de classes d'êtres ou d'individus, toutes déterminées, mais recevant leur détermination de l'intelligence divine même. C'est d'après ces idées, créées librement par lui et non d'après des concepts qui lui sont donnés et imposés de toute éternité, que Dieu produit les êtres effectifs, c'est en réalisant une partie d'entre elles qu'il donne naissance aux mondes.

Par les mêmes raisons, Dieu ne saurait être astreint aux conditions psychologiques qui entravent plus ou moins l'activité intellectuelle de l'homme. La perception, le jugement, le raisonnement, toutes les formes et conditions logiques qui sont imposées à l'homme pour acquérir des idées, les combiner et les distinguer sont des marques de débilité intellectuelle, des lisières dont s'affranchit même quelquefois l'homme de génie. Dieu en est nécessairement exempt et c'est d'un seul coup qu'il voit toutes ses représentations et tous leurs rapports et toutes les combinaisons et systèmes qu'elles peuvent former entre elles. S'il n'en était ainsi, il ne serait pas l'intelligence suprême. Tous les systèmes possibles, types de tous les mondes possibles, sont donc présents à ses yeux du moment qu'il a créé les idées qui en forment les éléments. Tous les procédés de la logique humaine doivent être remplacés dans l'intelligence divine par une intuition directe et absolue qui embrasse les représentations produites par elle

dans tout leur contenu, dans toute leur étendue et dans toutes leurs relations possibles.

III. Nous arrivons à la question de la nature et du contenu des représentations et ici nous nous trouvons en face d'une condition, sinon d'une limite, imposée à l'intelligence divine. En effet les représentations, par cela même qu'elles sont déterminées, ont un contenu spécifique, une étendue donnée, une nature propre en un mot. Par suite les rapports possibles entre les diverses représentations sont également déterminés. Or il n'est pas d'intelligence vis-à-vis de laquelle cette nature et ces rapports ne soient pas tels qu'ils sont et puissent être autres, et l'intelligence divine est nécessairement soumise à cette condition, comme toutes les intelligences possibles.

C'est ici un point important et sur lequel je désire appeler l'attention. L'aphorisme vulgaire : que Dieu ne peut faire un cercle carré, donne une idée de la relation dont il s'agit. Au point de vue de l'intelligence, il faut dire : Dieu ne peut *concevoir* un cercle carré. Cela veut dire que l'idée du cercle étant celle d'une figure formée par une ligne courbe et l'idée du carré celle d'une figure formée par des lignes droites, la nature de ces idées comporte des éléments contradictoires et que par suite aucune intelligence, l'intelligence divine pas plus que les autres, ne saurait les confondre. Chaque représentation se compose ainsi d'éléments particuliers, unis d'une certaine manière, et sitôt qu'un de ces éléments ou leur mode d'union est changé, ce n'est plus, pour une intelligence quelconque, la même représentation. Les éléments de chaque idée sont donc unis par un lien nécessaire — la nécessité logique n'est pas autre chose — auquel aucune intelligence ne saurait

se soustraire. Mais cette nécessité paraît surtout dans les relations des idées entre elles, relations qui naissent de leurs éléments mêmes. Quelques exemples mettront ce fait en évidence.

Soit la série des nombres entiers, 1, 2, 3, 4, 5..., série qu'on peut prolonger indéfiniment. De la nature même des nombres qui forment cette série naissent des relations déterminées et nécessaires entre les termes dont elle se compose : ces termes sont alternativement pairs et impairs; certains termes sont divisibles par d'autres, les autres par l'unité seulement; certains nombres sont carrés, cubiques, etc.; d'autres sont irrationnels. Ces rapports nécessaires entre les nombres, dont je ne rappelle que les plus connus, sont en quantité indéfinie, et toute une branche des mathématiques, *la théorie des nombres,* s'attache à les déterminer. Or ces rapports sont, du moment que la série des nombres est; ils découlent immédiatement de la nature des nombres dont se compose la série, et Dieu ne peut pas plus les méconnaître que l'homme. La seule différence à cet égard entre l'homme et Dieu, c'est que le premier a mis un temps considérable à découvrir les plus élémentaires de ces relations et que probablement la plupart d'entre elles lui sont encore inconnues, tandis que Dieu a dû les apercevoir toutes à la fois, au moment même où il a créé l'idée des nombres.

La conception de l'espace offre un autre exemple des mêmes relations. L'espace étant conçu comme un vide continu qui s'étend indéfiniment dans tous les sens, toutes les propriétés de l'espace s'ensuivent nécessairement. D'un point quelconque peuvent donc partir des directions, en nombre indéfini; les directions parties de points différents peuvent être parallèles entre elles; toutes se rapportent à

trois dimensions ; dans l'espace on peut tirer, suivant les lois les plus arbitraires, des lignes droites ou courbes, mener des surfaces, construire des solides. Mais en vertu de ces propriétés de l'espace, ces lignes, ces plans, ces solides sont assujettis à des lois déterminées. Deux lignes qui se rencontrent forment nécessairement un angle droit, aigu ou obtus. Quand trois lignes forment un triangle, les angles qu'elles font entre elles sont nécessairement égaux à deux angles droits. Ici encore on pourrait citer des applications à l'infini. Tous les théorèmes de la géométrie élémentaire et transcendante sont des conséquences nécessaires de la conception de l'espace.

On trouvera des relations analogues dans toutes les sciences. Les principes généraux de la mécanique, de la physique, de la chimie, des sciences naturelles, de la biologie, et jusqu'à un certain point des sciences morales et sociales elles-mêmes, résultent ainsi de certaines conceptions déterminées, relatives à l'objet de chaque science et des rapports nécessaires entre ces conceptions. L'idée générale de la pesanteur étant donnée, l'accélération constante de la chute, ainsi que les lois des espaces parcourus et des vitesses s'ensuivent nécessairement. De l'idée de la gravitation universelle et d'un mouvement en ligne droite des corps célestes se déduit nécessairement la vitesse et l'orbite des planètes et des comètes. De la conception d'un animal et de celle du milieu dans lequel il devra vivre dépendra la nature de ses organes digestifs, de ses sens, de ses organes de locomotion, et il suffira de quelques débris d'os d'un fossile pour déterminer le genre d'animaux auquel il appartenait. L'idée de la société humaine implique nécessairement celle de la dépendance réciproque des individus et de leur solidarité, d'un pouvoir com-

mun, etc. En général, tout ce qui, dans chaque science, peut être déduit des conceptions premières sur lesquelles cette science repose, rentre dans ces relations nécessaires résultant de la nature propre des idées. Rien n'empêche que ces idées elles-mêmes soient données par l'expérience, comme dans quelques-uns des exemples cités. Du moment qu'elles existent, elles contiennent des éléments qui donnent lieu à des relations *a priori,* à des déductions. Il est vrai que dans les sciences expérimentales ces éléments sont peu nombreux ; mais il est aussi des sciences essentiellement déductives, telles que les mathématiques et la mécanique, et le rôle de plus en plus considérable que ces dernières jouent dans les sciences expérimentales manifeste l'importance de ces données rationnelles dans toutes les branches de la connaissance humaine. De ce que les mathématiques et la mécanique se basent presque exclusivement sur les idées de nombre, d'espace, de temps, de matière et de mouvement, et que ces idées sont données par une intuition primitive, on a attribué à tort le caractère déductif de ces sciences à cette intuition même ; en réalité, ce caractère ne dépend, comme tout ce qui est déductif dans une science quelconque, que de l'existence de conceptions générales entraînant des conséquences nécessaires en vertu de leur nature même et de leurs rapports avec d'autres idées[1].

Il résulte de là que l'on ne saurait combiner un système d'idées d'une manière purement arbitraire. Il faut tenir compte des éléments de chacune des idées qui doivent entrer dans le système et des rapports de ces idées mêmes entre elles. Quand on veut imaginer une maison, il faut

[1] Voir sur ce point mon livre *De la raison,* p. 124 et suiv.

considérer le terrain, les murs, les portes, les fenêtres, les escaliers. Toutes ces parties d'un édifice, et bien d'autres encore, sont en rapport les unes avec les autres, et l'architecte le plus habile sera celui qui les combinera le plus parfaitement. Mais quelle que soit son habileté, s'il n'a à sa disposition qu'un terrain irrégulier ou des matériaux défectueux ou de mauvais ouvriers, il ne fera qu'une œuvre médiocre. Tout système d'idées est donc assujetti à des nécessités inéluctables qui dérivent de la nature et des rapports des idées qui entrent dans le système. Ces nécessités constituent la logique même, et nulle intelligence ne saurait s'y soustraire.

Ces conditions générales s'imposent à l'intelligence divine aussi bien qu'à l'intelligence humaine. Par cela même qu'il ne saurait exister d'intelligence sans conscience et de conscience sans représentations déterminées, ayant leur nature propre et des rapports nécessaires, si ces dernières disparaissaient, l'intelligence s'évanouirait du même coup. Si Dieu est soumis à ces conditions, c'est parce qu'il est intelligent ; il ne pourrait en être affranchi que s'il était privé de conscience. Leur présence dans l'intelligence divine ne constitue donc pas pour elle une limitation proprement dite, encore moins une infériorité. La faculté de créer indéfiniment des idées n'est pas limitée par cela que les idées une fois créées sont ce qu'elles sont et pas autre chose et qu'elles comprennent toutes les relations impliquées dans leur nature. L'intelligence divine, tout en étant soumise à ces conditions, n'est donc pas moins suprême et infinie et les relations nécessaires qu'impliquent ses représentations ne préjudicient pas plus à sa grandeur que l'existence même en elle de représentations déterminées et finies qui, comme nous l'avons vu, ne peuvent faire défaut à Dieu.

Ces vérités ont été senties de tout temps, mais il me semble qu'on ne s'en est pas rendu un compte exact; elles n'étaient conçues que confusément et mélangées d'erreurs. C'est sur elles que reposent les systèmes de Platon et de Leibniz. Platon admettait que les idées fondamentales de la raison humaine étaient éternelles et absolues et s'imposaient à la divinité aussi bien qu'à l'homme. Leibniz partait d'une donnée analogue et supposa que Dieu, ne pouvant sortir d'un certain cercle de créations possibles, avait choisi la combinaison qui, avec les éléments rationnels donnés, devait aboutir au résultat le plus parfait. Le défaut de l'un et de l'autre était d'assujettir Dieu à des idées qui avaient une existence indépendante de lui et de confondre les relations nécessaires entre des idées que Dieu était libre de produire ou de ne pas produire avec l'existence nécessaire de ces idées elles-mêmes. Dans ces conditions, l'intelligence divine était ravalée presque au niveau de celle de l'homme. Il est hors de doute que si cette intelligence était renfermée dans un cercle d'idées indépendantes d'elle, soit qu'elles résultassent pour Dieu de la perception de sa propre nature, soit que coéternelles à lui elles dussent servir de prototypes à ses créations, soit qu'il existât un système d'idées qui fût le meilleur possible et auquel il dût conformer ses actions, ces relations constitueraient pour lui une condition d'infériorité et on pourrait concevoir une intelligence supérieure. Il en est tout autrement lorsqu'on admet que dans la création de ses idées Dieu n'est nullement astreint aux données de sa propre nature, que ses conceptions sont le produit pur de son activité intellectuelle, de ce qui répond en lui à l'imagination humaine, et que cette production est parfaitement libre et indépendante. Si l'on ajoute que le nombre des idées et des systèmes d'idées qu'il peut

créer est indéfini et que les unes et les autres ne tiennent leur nature et ses conséquences nécessaires que des déterminations qu'il y a mises lui-même, il ne restera rien de ces limitations imaginées par les philosophes qui rabaissaient l'intelligence de Dieu.

A ce point de vue, l'hypothèse des idées incréées de Platon devient tout à fait inadmissible, et celle de Leibniz aussi place Dieu dans un véritable état d'infériorité. L'intelligence de Dieu étant infinie, qui l'empêcherait de concevoir un nombre indéfini de systèmes d'idées de natures différentes, aussi parfaits les uns que les autres, chacun dans son genre? Rien d'ailleurs ne prouve qu'il puisse y avoir un système plus parfait que tous les autres, la perfection absolue étant propre à Dieu et ne pouvant appartenir à aucun système fini.

Cette puissance absolue de créer des idées étant reconnue à l'intelligence divine, on peut se demander si certaines idées ne devaient pas s'imposer à Dieu en vertu de la nature même des opérations intellectuelles. On peut se demander aussi si dans les idées qu'il a manifestées par la création du monde il ne s'est pas déterminé d'après des conceptions données qu'il a puisées dans sa propre nature.

En réponse à la première question, on peut dire que rien sans doute n'obligeait Dieu à créer des représentations; qu'il pouvait s'en tenir à la conception de lui-même, conception qui peut-être est une, simple, indivisible, sans aucune trace de pluralité. Mais la création du monde prouve qu'il a fait usage de sa puissance créatrice d'idées, et le fait même de cet acte intellectuel lui suggérait nécessairement deux conceptions fondamentales :

1° Celle de la pluralité. Comme je viens de le dire, l'idée de la pluralité n'est peut-être pas comprise dans l'intuition

que Dieu a de lui-même, — nous ne pouvons le savoir, — mais il suffisait, pour la faire naître, de la création d'une seule idée différente de celle qu'il avait déjà de lui-même. Voulant créer des idées, Dieu ne pouvait évidemment s'en tenir à une seule. Pour les intelligences finies comme la nôtre, la présence d'une seule représentation simple n'aboutirait à aucune connaissance; l'intelligence qui y serait réduite serait absolument nulle. Il n'en serait pas de même sans doute de Dieu. Mais ayant la puissance de créer indéfiniment des idées, il semble naturel qu'il se soit servi de cette puissance pour produire des conceptions en grand nombre, et l'idée de la pluralité était donnée par cela même.

2° L'idée de la différence et de la contradiction. Les représentations multiples devaient être différentes entre elles, car en fait de représentations, ce qui ne diffère en aucun point est le même. L'idée de la différence est donc contemporaine de celle de la pluralité, et non seulement l'idée de la différence, mais celle de la contradiction qui découle immédiatement de la première. En effet les idées diffèrent par leurs déterminations; or une détermination ne serait pas, si elle n'était pas telle, et si elle est telle, elle n'est donc pas autre. Le principe de la contradiction n'est pas autre chose; dans sa forme la plus simple, il peut être exprimé ainsi : Ce qui est tel n'est pas non tel, A n'est pas non A. Le principe de contradiction est la conséquence directe et nécessaire du fait que nous avons mis en lumière plus haut : que chaque idée a sa nature propre qui dépend des déterminations qui la constituent et que de cette nature naissent des rapports nécessaires qu'aucune intelligence ne saurait méconnaître. Dieu est donc tenu au principe de contradiction aussi bien que l'homme, par la simple raison qu'ayant créé une multi-

plicité d'idées différentes et opposées, il ne peut faire que ces idées soient les mêmes, c'est-à-dire qu'il n'ait pas fait ce qu'il a fait.

Il est une troisième relation entre les idées, qui ne résulte pas nécessairement, comme les précédentes, du simple exercice de l'intelligence divine, mais qui a dû être produite des premières, c'est la relation du général au particulier. Dieu, sans doute, aurait pu ne créer que des idées absolument différentes les unes des autres, n'ayant entre elles aucune ressemblance, aucun rapport d'aucune espèce. Mais l'existence du monde que nous connaissons prouve qu'il n'a pas agi ainsi, qu'au contraire, parmi les idées qu'il a conçues, beaucoup sont identiques dans leurs déterminations principales et ne diffèrent que par des déterminations secondaires et qu'un nombre relativement petit de déterminations diversement combinées a suffi pour produire l'immense variété des représentations que notre intelligence peut concevoir. De ce fait résulte la grande distinction des idées générales et des idées particulières, l'opposition du genre et de la différence, d'où naît le principe fondamental de tous nos raisonnements déductifs : ce qui est contenu dans le genre est contenu dans l'espèce. Ce principe s'impose également à Dieu, par cela même qu'il a créé des idées ayant des déterminations communes.

Ainsi certaines idées sont provenues nécessairement de l'exercice même de l'intelligence divine et ces idées s'étendant nécessairement à toutes les conceptions ultérieures, constituent des lois qui régissent toute l'activité intellectuelle. Deux de ces idées, celles de la contradiction et de la subordination du particulier au général, forment les lois fondamentales de la logique humaine.

La seconde question, celle de savoir si Dieu a puisé

dans sa nature propre le type des idées qu'il a manifestées dans la création, est plus difficile à résoudre. Ici des distinctions sont nécessaires.

Il ne peut s'agir ici que des idées fondamentales de la raison humaine, des catégories, tout ce qui est de l'ordre de la seule sensation ne pouvant en aucune façon être rapporté à la nature divine. De ces idées fondamentales, nous venons d'en mentionner plusieurs, celle de la pluralité, de la différence, de la contradiction, du rapport du général au particulier, que nous avons considérées comme les premiers produits, et les produits jusqu'à un certain point nécessaires, de l'activité intellectuelle de Dieu. On peut mettre sur le même rang l'idée de l'être. L'être est pour nous la première des réalités et la dernière des abstractions. Nous attribuons cette idée à tout ce qui existe, mais ne pouvons la déterminer que par son opposé, celle de la non-existence et du néant. Dieu est et sait qu'il est par cela même qu'il a conscience de lui-même. C'est donc dans sa propre nature qu'il a puisé cette idée et c'est un élément de sa propre nature qu'il a reproduit en créant d'autres êtres. Mais nous savons si peu ce qu'est l'être en lui-même, et cette idée est si vide de tout contenu positif, que cette communauté de l'existence entre Dieu et nous ne nous apprend absolument rien ni sur la nature divine ni même sur la nature humaine. Dieu, sans doute, la possède d'une manière adéquate; il sait ce qu'est l'être en lui-même et ce qui le distingue d'une manière absolue du néant. Mais l'intelligence humaine ne saurait atteindre à ces mystères et peut-être la connaissance adéquate de l'être constitue-t-elle le propre de l'intelligence infinie.

Mais en dehors de ces idées générales, qui ne nous apparaissent que comme des abstractions, il en est d'autres

plus déterminées qui forment, pour ainsi dire, le squelette métaphysique du monde à nous connu. Ce sont les idées d'espace, de temps, de substance et de qualité, de cause et d'effet. Ces idées ont-elles aussi leurs types dans la nature divine, étaient-elles données pour Dieu?

Cela n'est pas admissible d'abord pour les idées de temps et d'espace. Des philosophes spiritualistes ont considéré ces entités comme des manifestations de la nature divine, comme la forme même de Dieu. On sait que tel était le sentiment de Newton, pour lequel l'espace était le sensorium de Dieu, le temps, l'expression de sa durée éternelle. On connaît aussi la discussion qui s'éleva à ce sujet entre Clarke et Leibniz et dans laquelle ce dernier opposa à son adversaire des arguments invincibles. Considérons en effet les deux entités séparément.

Si l'espace était la forme de Dieu, Dieu dépendrait de l'espace et l'espace ne dépendrait pas de lui. Toutes les relations nécessaires qui découlent de l'idée de l'espace s'imposeraient à sa volonté, et de même qu'il n'aurait pas créé l'espace, il ne pourrait le détruire. De plus, comme l'espace se compose de parties distinctes et séparées, comme il n'est pas concevable sans lieux distants l'un de l'autre, et qu'il est essentiellement divisible au moins par la pensée, il s'ensuivrait, comme Leibniz l'a dit, que Dieu se composerait de parties et que son infinité ne serait qu'une collection de choses finies. Cette idée évidemment n'est pas la plus haute que nous puissions nous faire de la divinité. Dieu, ainsi compris, ne serait pas le Dieu suprême, nous concevrions un Dieu supérieur et indépendant de l'espace.

J'ai exprimé ailleurs[1] l'opinion que les êtres spirituels

[1] *De la raison*, p. 236 et s.

étaient par eux-mêmes indépendants de l'espace, que celui-ci était le lieu particulier de la matière et que si certains êtres spirituels tels que l'homme étaient astreints dans leur action aux conditions de l'espace, cela provenait de ce que cette action ne pouvait s'exercer que sur la matière qui, elle, était absolument soumise à ces conditions. Or être exempt de l'espace, ce n'est pas être réduit à un point indivisible, comme les monades imaginées par Leibniz, c'est être en tous les points à la fois. Un point est nécessairement en un lieu de l'espace et une monade ponctuelle dépendrait du point qu'elle occuperait. A l'égard de l'espace, l'indépendance ne peut consister pour un être qu'à être présent à tous les points à la fois.

Comment un être, dont la nature n'a rien de l'espace, qui est supposé indivisible, peut-il entrer en relation avec cet espace qui lui est absolument étranger? Cela nous est tout à fait incompréhensible, mais cela est, et du moment que cela n'est pas contradictoire, rien n'empêche que ce soit. La relation de l'unité indivisible avec la pluralité divisible, qui n'est que le même problème sous une autre face, s'offre à nous à chaque instant. L'idée, la représentation est le type de cette unité comprenant la variété. Tout concept, tout jugement est absolument indivisible en tant que concept, ou jugement; divisé en ses parties constituantes, le jugement ne serait plus un jugement, le concept ne serait plus un concept; cependant l'un et l'autre renferment ces parties constituantes, ces éléments nécessaires, sans lesquels ils n'existeraient pas plus que si l'unité leur manquait. On est donc obligé de voir là un rapport entre deux êtres différents, entre un cerveau qui fournit la diversité des éléments et un esprit qui saisit tous ces éléments dans le même instant et les réduit à l'unité. Le cerveau est

matériel et soumis aux lois de l'espace, chacun des éléments qui entrent dans une idée quelconque occupe certainement dans l'encéphale un espace différent. Il faut donc que l'esprit soit simultanément en ces divers points de l'espace pour faire de ces éléments une seule unité. Ce fait prouve sans réplique l'ubiquité de l'esprit et ses relations avec l'espace.

Si donc notre esprit ne peut affirmer à son gré sa présence dans un lieu quelconque, cela ne vient pas d'une subordination aux conditions de l'espace, mais cela résulte de ses rapports avec la matière. Il ne lui est pas donné d'agir sur toute espèce de matière, mais uniquement sur certains corps particuliers, sur la matière nerveuse et cérébrale, et peut-être même sur certaines parties seulement de la matière cérébrale. Mais chaque fois qu'il agit, il doit être présent à plusieurs parties à la fois, car autrement l'unité de la représentation ne pourrait s'établir.

Comment un être un et indivisible peut-il être présent en même temps en plusieurs points de l'espace, cela est incompréhensible, je le répète; mais cela conduit à une autre conclusion : c'est que l'idée que nous avons de l'espace n'est pas adéquate; qu'elle n'est que relative à nous, que ce n'est qu'un rapport entre l'espace réel, dont il nous est impossible de pénétrer la nature intime, et notre propre subjectivité. C'est aussi ce que j'ai essayé de démontrer autre part[1]. Dans ces conditions, toutes les difficultés, toutes les contradictions apparentes que suscite la notion de l'espace disparaîtraient sans doute si celui-ci nous était connu tel qu'il est.

Si l'espace tel que nous le connaissons n'est que relatif à nous, si sa nature intime nous échappe, c'est une raison

[1] *Critique de l'idéalisme et du criticisme*, p. 168 et s.

de plus pour rejeter tout lien nécessaire entre cette entité et la nature divine. Comment supposer que le Dieu suprême puisse être assujetti à une condition essentiellement relative et dont nous ne pouvons même déterminer la nature vraie? Si donc Dieu est en lui-même absolument indépendant de l'espace, celui-ci est comme idée et comme fait un produit du créateur. L'espace avec tout ce qui le suppose, c'est-à-dire tout le monde physique et matériel, est donc l'œuvre de la volonté spontanée de Dieu et ne participe en rien à la nature divine.

Dieu ne peut pas plus dépendre du temps que de l'espace. Les actes d'un être soumis aux conditions du temps seraient nécessairement successifs. Cet être ne pourrait disposer que du présent et ne serait maître ni de son passé ni de son avenir. On pourrait concevoir un être supérieur qui serait exempt de ces conditions.

On peut se demander en outre si le temps n'a pas nécessairement commencé. On conçoit parfaitement qu'à partir d'un instant donné, l'écoulement du temps ne finisse jamais et que, dans l'avenir, des périodes nouvelles s'ajoutent indéfiniment aux périodes écoulées. Mais si la même chose avait dû se produire dans le passé, on ne conçoit pas que nous soyons jamais arrivés à l'instant présent, car quelque longueur de durée qu'il eût fallu pour atteindre le moment actuel, il se serait écoulé des durées antérieures indéfiniment plus longues. En termes vulgaires, nous concevons parfaitement que du moment présent nous ne puissions atteindre dans l'avenir le bout du temps, parce qu'il n'a pas de bout dans ce sens; mais par la même raison, s'il n'y avait pas eu un bout dans le passé, nous n'aurions jamais pu arriver au moment actuel. Dans l'espace nous pouvons nous supposer à volonté dans un lieu donné et

prolonger de là des lignes indéfinies dans tous les sens. Mais pour le temps, chaque instant a sa place marquée dans la succession des instants et pour qu'un instant déterminé arrive, il faut que tous ceux qui le précèdent se soient écoulés et pas plus. Or si nous nous plaçons à un moment quelconque, nous trouvons toujours qu'il s'en est écoulé infiniment plus qu'il n'aurait fallu.

Cet argument m'a paru longtemps péremptoire. Cependant je me demande s'il est absolument fondé. Figurons-nous le temps sous la forme d'une locomotive marchant sur un rail sans fin connue dans les deux sens. Que ce rail soit indéfini ou non, il faut toujours que la locomotive en occupe un point quelconque, et le présent, c'est le point qu'elle occupe. Il y a donc toujours un instant présent. Pourquoi se trouve-t-elle en ce moment sur ce point et pas sur un autre, nous ne pouvons le savoir ; mais ce pourquoi est hors de la portée de notre intelligence et par cela même que la locomotive se trouve nécessairement sur un point quelconque du rail, nous sommes autorisés à accepter comme présent le point où elle est à un moment donné, sans pouvoir tirer de là aucune conséquence sur la nature même du rail, ni en conclure que le rail est fini ou indéfini. Les arguments par lesquels on prétend démontrer que le temps a commencé ne me semblent donc pas absolument probants.

Si le temps avait nécessairement commencé, il s'ensuivrait avec évidence que Dieu en est absolument indépendant, car Dieu, tel que nous le concevons, ne peut pas avoir commencé. Mais la sujétion où serait Dieu s'il était soumis aux conditions du temps, et la possibilité de concevoir un être exempt de ces conditions suffisent pour faire admettre cette indépendance. Et de cette indépendance

même nous pouvons conclure que le temps est une création de Dieu et que par suite il a commencé.

Il est vrai que nous nous trouvons là vis-à-vis d'une autre impossibilité, celle de concevoir la non-existence du temps. Mais de ce qu'elle est incompréhensible, il ne suit pas que cette non-existence ne soit pas possible en effet et que pour une intelligence supérieure à la nôtre, l'opposition du temps et de sa négation présente la même difficulté. Pour le temps, comme pour l'espace, nous nous trouvons évidemment vis-à-vis d'un objet dont nous n'avons pas l'idée adéquate et qui nous apparaît, non dans sa réalité telle qu'elle est, mais dans les rapports seulement qu'il a avec notre intelligence. La notion que nous en avons est purement relative. Mais par cela même il est impossible d'en faire un attribut essentiel de Dieu.

Les idées de durée, d'éternité, de même que celles de succession, de passé, de présent et de futur sont toutes tirées analytiquement de la conception du temps et nous ne pouvons absolument rien savoir de ce qui leur correspond en dehors de cette conception, qui, comme je viens de le dire, ne saurait être adéquate à son objet. Que quelque chose y corresponde, cela ne me semble pas pouvoir être mis en doute ; car si la durée et la succession n'étaient que de vaines apparences, tout ce dont la durée et la succession forment les conditions essentielles, notamment le mouvement dans l'ordre matériel, la pensée et l'action dans l'ordre psychologique, serait dépourvu de toute réalité. La plus grande difficulté pour l'intelligence humaine est de concevoir la négation de la succession, l'identité du passé, du présent et du futur. Cette négation n'équivaut pas à l'affirmation de la simultanéité, car la simultanéité est aussi relative au temps; c'est ce qui a lieu dans le même temps,

ce qui exclut la succession, mais sans la nier. A cet égard, il existe une différence très marquée entre l'espace et le temps. Comme je l'ai dit, nous pouvons admettre, nous sommes même obligés d'admettre que l'esprit humain peut se trouver en plusieurs points de l'espace à la fois. Le temps n'offre aucune relation de ce genre. A ma connaissance, il n'existe aucun fait psychologique prouvant que l'intelligence humaine puisse saisir à la fois plusieurs termes d'une succession réelle, comme elle saisit à la fois plusieurs points de l'espace. En dehors des prévisions scientifiques, qui sont des inférences et non des perceptions directes, jamais homme n'a pu dire en un jour donné ce qui se passerait le jour suivant. L'histoire, il est vrai, nous fait connaître beaucoup de prédictions positives qui se sont quelquefois réalisées. Mais ces prédictions s'appuyaient en général sur des probabilités plus ou moins grandes, et jamais on n'a vu se réaliser au moment précis et d'une manière rigoureusement exacte l'affirmation d'un fait futur suffisamment déterminé. Une intelligence qui saisirait à la fois des faits successifs devrait être indépendante du temps; cette indépendance existe pour nous à l'égard du passé, dont nous rapportons à la pensée présente les événements successifs ; mais elle ne nous est pas accordée pour le futur. Nous devons supposer qu'elle est absolue pour Dieu, car ce n'est qu'à cette condition que nous pouvons lui attribuer la prévision infinie qui doit appartenir à l'intelligence suprême.

Après l'espace et le temps, une des idées les plus fondamentales de l'esprit humain est la relation de substance à qualité. Nous sommes obligés d'admettre que le monde connaissable se compose d'un certain nombre d'êtres déterminés que nous appelons des substances et que chaque

substance se distingue des autres par certaines propriétés essentielles et certaines apparences extérieures qui se manifestent dans ses rapports avec les autres, propriétés et apparences que nous comprenons sous le nom de qualités. C'est un axiome métaphysique qui s'applique à tout être possible, qu'il n'y a pas de qualité sans substance et qu'une substance n'est connaissable que par ses qualités. Mais le rapport intime entre la substance et ses qualités, ou du moins ses propriétés essentielles, nous échappe, car pour les apparences extérieures nous arrivons à saisir les raisons de beaucoup d'entre elles. Nous ignorons absolument en quoi consiste la nature intime des substances et ne pouvons dire en quoi elles diffèrent de certaines entités que nous ne considérons pas comme telles, par exemple l'espace et le temps. En un mot, cette idée n'est que celle d'une relation dont les termes nous restent en partie inconnus. J'ai traité longuement cette question dans un autre ouvrage[1]. Ici il s'agit de savoir si cette relation existe dans la nature divine et si Dieu en a puisé l'idée en lui-même pour la réaliser dans le monde. Posée en ces termes, cette question ne saurait être douteuse.

Évidemment Dieu est un être. Mais que tout être soit nécessairement substance et qualité, c'est ce qu'il est impossible d'affirmer. Les êtres que nous connaissons dans ce monde offrent tous, il est vrai, cette relation; mais l'obscurité qui enveloppe ce rapport, l'inconnu qu'il suppose, ne nous permettront jamais de l'affirmer comme quelque chose d'absolu et de nécessaire. Ce fait seul suffit pour nous empêcher de l'attribuer à la nature divine.

Rien ne prouve donc que les distinctions que nous établissons entre les attributs de Dieu et sa substance répon-

[1] *Critique de l'idéalisme et du criticisme*, p.235 et suiv.

dent à des différences réelles. Ces distinctions ne sont relatives qu'à l'intelligence humaine. Nous transportons en Dieu les différences sous lesquelles nous concevons les êtres sujets à notre connaissance, mais nous ne pouvons savoir si pour l'intelligence divine ces différences sont les mêmes que pour nous, si aux yeux de Dieu elles ne se présentent pas sous un aspect tout autre. Ces différences sont les conditions du monde phénoménal dans lequel nous vivons. Réduits à ne connaître que des phénomènes, nous ne pouvons pénétrer dans la nature intime des choses, et cette nature ne nous apparaît que sous la forme de substances dont les phénomènes sont les expressions. Mais Dieu connaît les choses en essence et en vérité, et par suite ces relations peuvent lui apparaître sous des formes très différentes. A plus forte raison, nous ne pouvons les transporter dans sa nature propre et prétendre que les formes sous lesquelles les êtres se manifestent nécessairement à notre intelligence existent nécessairement en Dieu.

La relation de substance à qualité est donc, comme l'espace et le temps, la réalisation d'une idée que Dieu a créée dans son intelligence infinie, et rien ne nous autorise à croire qu'il en ait puisé le type dans sa nature même.

Reste l'idée de la relation de cause à effet à laquelle les mêmes considérations ne sont pas tout à fait applicables. Ici apparaît un attribut qui appartient indubitablement à la nature divine : l'activité productrice d'effets, qui est le principe de la causalité. La causalité libre, qui est l'apanage de l'homme, est, dans des limites très restreintes, il est vrai, l'image de la puissance créatrice de Dieu, et à ce point de vue on peut dire que l'idée de la relation de cause à effet a été empruntée à la nature divine. Mais que de différences

entre cette relation telle que nous la connaissons et l'activité infinie de Dieu ! La causalité s'offre d'abord à nous dans la nature physique. Mais là elle manque d'un caractère qui doit être essentiel à Dieu et auquel l'homme participe : la liberté. Un déterminisme inflexible relie entre eux tous les phénomènes qui se produisent dans le monde matériel. L'action de toutes les forces que nous connaissons, toutes les communications de mouvements que constate notre science, s'accomplissent suivant des lois nécessaires qui n'ont rien de commun avec la liberté. Chez l'homme nous trouvons l'action libre, mais un autre caractère qu'elle partage avec les forces physiques la distingue encore d'une manière essentielle de l'action divine. C'est ce caractère de la cause efficiente de supposer au moins deux êtres, dont l'un agit sur l'autre. Le mécanisme de l'univers physique comprend nécessairement la matière sans laquelle il serait inconcevable : le mouvement ne peut exister que si de la matière est transportée dans l'espace ; la force ne peut exercer son action que sur la masse qui reçoit cette action. Le rapport entre le moteur et la chose mue est essentiel à tout mécanisme. L'action de l'homme est sujette à la même condition. La force spirituelle et libre qui constitue l'âme humaine ne peut agir que sur des organes nerveux disposés en vue de cette action. L'œuvre intellectuelle elle-même n'est possible qu'au moyen du cerveau. La relation de cause à effet, telle que nous la connaissons, suppose donc une multiplicité d'êtres agissant les uns sur les autres. Or, évidemment, il ne peut rien exister de semblable dans la nature divine.

Si donc Dieu a pu puiser dans sa nature l'idée générale de l'action qui forme le fond du rapport de cause à effet, l'idée particulière qui caractérise ce rapport, celle de l'ac-

tion d'un être sur l'autre, doit être une pure création de Dieu et n'a pu trouver son type dans sa nature même. Et comme toute notre connaissance de la causalité repose sur ce caractère spécial, la nature vraie de l'activité divine échappe complètement à notre intelligence. L'action d'un être sur l'autre nous apparaît elle-même comme une relation obscure, dont les termes sont presque inconnus et dont le mode est peu perceptible. De même que la substance et la qualité, la cause et l'effet ne sont saisis par nous que dans leur rapport, et ce rapport ne saurait exister sous la même forme en Dieu. Nous percevons l'activité par le sentiment de l'effort et par les effets extérieurs qu'elle produit, mais nous ne savons en quoi elle consiste et ne pouvons connaître sa nature intime. A plus forte raison nous ignorons absolument la nature de l'activité divine. Mais par cela même que cette dernière n'a pas besoin d'un patient pour s'exercer et qu'elle est créatrice, elle diffère essentiellement de l'activité humaine. La relation de cause à effet, telle que nous la connaissons, doit donc être rangée comme l'espace et le temps, comme le rapport de substance à qualité, parmi les créations de Dieu.

Les idées d'espace et de temps, de substance et de qualité, de cause et d'effet, jointes à celles de la multiplicité des êtres, de leurs différences génériques, spécifiques et individuelles, et de leur coordination en un seul système, forment les éléments constitutifs du monde physique. Toutes ces idées, telles qu'elles nous apparaissent, sont des créations libres de l'intelligence divine et ne se rattachent que par un seul principe, celui de l'activité, à la nature divine même. Il n'en est plus de même du monde humain, du bien et du mal subjectifs, des relations morales. L'activité libre et la conscience ont leurs types dans la nature

divine même et sans doute aussi les sentiments de satisfaction et de douleur ; c'est par elles que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Quant à la morale, elle est bien certainement une création de Dieu, puisqu'elle n'a pu prendre naissance qu'avec l'existence d'une pluralité d'êtres libres. Mais ces questions se rattachent à celles qui concernent la bonté divine.

Les considérations qui précèdent conduisent aux conclusions suivantes :

L'intelligence divine ne nous est connue que par ses différences et ses analogies avec l'intelligence humaine. Tout ce qu'elle est en dehors de ces différences et de ces ressemblances nous échappe absolument, quoique ce soit sans aucun doute la partie la plus essentielle et la plus caractéristique de cette intelligence.

L'intelligence divine diffère certainement de l'intelligence humaine, en ce qu'elle n'a besoin pour s'exercer d'aucune donnée extérieure, qu'elle n'est pas sujette aux opérations logiques et aux actes successifs, qu'il n'existe pour elle aucun inconnu impénétrable, qu'elle crée ses idées de toutes pièces, que sa puissance est infinie.

Elle lui ressemble par la conscience et par la présence de représentations déterminées, ayant une nature propre et des relations nécessaires, s'excluant l'une l'autre et pouvant offrir la relation du général au particulier. Parmi les idées fondamentales de la raison humaine, les seules qui s'imposent à l'intelligence divine, soit en vertu de la nature même de Dieu, soit par suite de l'exercice de cette intelligence, sont celles de l'être, de la différence, de la quantité, de l'activité ; les autres sont de pures créations de Dieu.

CHAPITRE III

DE LA PUISSANCE DIVINE

L'idée de la puissance de Dieu a sa source dans celle du rapport de cause à effet dont il vient d'être question.

Nous avons vu que ce rapport, tel que nous le connaissons, n'est pas applicable à la nature divine, puisqu'il suppose au moins deux êtres dont l'un agit sur l'autre ; mais nous avons vu aussi que son élément essentiel, ce qui en forme le principe, l'activité productrice d'effets, ne pouvait être étranger à Dieu. Cette activité lui appartient d'une manière plus essentielle même que l'intelligence, et est logiquement antérieure à cette dernière. Car, sans activité, toute manifestation de Dieu serait impossible et il ne pourrait même concevoir sa propre nature ni créer ni combiner les idées qui sont son œuvre intellectuelle.

L'activité suppose la puissance, non la puissance d'Aristote, la possibilité de devenir telle chose ou telle autre, mais le pouvoir dans le sens moderne du mot, la faculté de produire des effets. Elle suppose de plus un être actif, dont l'action n'est pas identique à lui-même, qui peut être considéré au double point de vue d'être capable d'action et d'être agissant. On conçoit des êtres dont l'action résulte nécessairement de leur nature même ; telles paraissent être les forces de la nature physique, la pesanteur par exemple, qui, par cela même qu'elle existe, pousse les molécules matérielles les unes vers les autres, suivant des lois constantes qui ne manquent jamais leur effet. On conçoit aussi des

activités libres, telles que l'homme, qui possèdent, en vertu de leur nature, le pouvoir d'agir, mais qui n'agissent pas nécessairement, qui ne le font qu'après s'y être déterminées par elles-mêmes. Ces dernières évidemment seraient supérieures aux premières, dont l'action est aveugle et exempte de toute conscience, tandis que celle des secondes est voulue et suppose l'intelligence et des idées. L'activité divine ne peut être que de cette dernière espèce, comme l'est celle de l'homme ; elle doit être libre comme l'activité humaine, autrement Dieu rentrerait dans la classe des forces aveugles et fatales, il ne serait pas Dieu.

Si dans ses éléments essentiels et en tant que nous pouvons nous en former une idée, l'activité divine est analogue à l'activité humaine, elle en diffère en des points importants.

Et d'abord toute action et par suite toute puissance est sujette à la quantité, en d'autres termes, toute action a un certain degré d'intensité qui varie suivant la série indéfinie des nombres entiers et des fractions, depuis zéro jusqu'à l'infini. L'action humaine est toujours finie et se trouve renfermée dans des bornes très étroites ; le pouvoir aussi de l'homme, l'expérience le lui apprend, est essentiellement limité et on en aurait à peu près la mesure en évaluant l'intensité des plus grands efforts dont il a été capable jusqu'ici. Conformément au principe général, qui attribue à Dieu au superlatif les facultés qu'il possède en commun avec l'homme, nous devons admettre que le pouvoir divin est infini sous le rapport de l'intensité. Mais de même que pour l'intelligence, de ce que le pouvoir de Dieu est infini, il ne suit pas que son action le soit toujours et qu'il ne puisse pas produire des effets finis. S'il n'avait cette faculté, ce serait une privation qui lui serait infligée, une

imperfection et on pourrait concevoir un être supérieur exempt de ce défaut.

Une seconde différence résulte de cet autre fait, dont nous avons déjà parlé : que l'activité humaine ne peut s'exercer que sur un objet distinct d'elle-même. Ce pouvoir, sans aucun doute, appartient aussi à Dieu et, comme nous le verrons, tout semble prouver qu'il l'exerce en effet sur les êtres qu'il a créés; c'est ce qui constitue son action providentielle. Mais, pour Dieu, cette existence d'un être différent ne saurait former la condition de son action, puisque, si cela était, cette action dépendrait de la présence de cet être et Dieu ne serait plus l'être absolu qui ne dépend que de sa propre nature. Dieu est donc capable d'actions d'une espèce toute différente de l'action humaine et dont rien dans cette dernière ne peut nous donner l'image. Ces actions divines s'accomplissent sans doute suivant des modes très divers dont nous n'avons aucune idée. Il en est un seul que nous sommes obligés d'affirmer quoiqu'il nous soit incompréhensible : c'est la création.

De ces deux formes de l'action divine : l'action providentielle et la création, considérons d'abord la seconde.

I. La création est la production d'êtres qui n'existaient pas et dont la nature et tous les éléments, imaginés d'abord par un acte parfaitement libre de l'intelligence suprême, ont été réalisés en dehors de l'être divin, sans rien lui emprunter et sans le diminuer en quoi que ce soit. Il n'est pas d'idée plus transcendante, et pour la manière dont elle peut s'accomplir, nous ne trouvons que des analogies dans les opérations de notre propre activité. L'homme en effet peut créer des rapports nouveaux entre des êtres existants, il peut changer la combinaison des éléments qui les com-

posent, mais il ne lui est pas donné de produire des êtres dont les éléments n'existaient pas. La création d'êtres est donc absolument au-dessus des pouvoirs humains, la manière dont elle peut s'opérer est inconcevable pour notre intelligence, et cependant une logique impérieuse nous force d'attribuer ce pouvoir à Dieu.

Si, en effet, le monde s'était produit d'une manière indépendante de Dieu, l'idée même de Dieu ne pourrait subsister; il ne pourrait plus être question d'un être suprême, absolument indépendant, réunissant au superlatif toutes les qualités désirables; et d'un autre côté, si Dieu avait dû tirer de son être même, de sa substance, l'être et la substance de l'univers, cette production aurait diminué son être, il ne pourrait plus être qualifié d'infini, il se serait amoindri en aliénant une partie de lui-même. Ajoutons que si la création ne nous est connue par aucune expérience directe, il est néanmoins une induction, fondée sur des faits constatés scientifiquement, qui la prouve d'une manière indirecte. Ces faits consistent dans l'apparition, à diverses époques des âges passés de la terre, d'espèces végétales et animales nouvelles, supérieures à celles qui les avaient précédées sur le globe et l'apparition de l'homme lui-même, à une époque relativement récente. Aujourd'hui, il est vrai, le système de l'évolution et du transformisme prétend rendre compte de ces faits en dehors de toute hypothèse d'une intervention divine. Mais n'oublions pas qu'au seul point de vue de l'expérience et des faits scientifiques, ce système ne peut invoquer plus de preuves que celui de la création, et que logiquement il ne pourra jamais être démontré, car il sera toujours contradictoire que l'inférieur produise le supérieur et que l'effet contienne plus que la cause. N'oublions pas surtout que la grande

raison qui a donné tant de vogue à cette théorie est précisément le désir d'un grand nombre de savants, enclins aux conceptions matérialistes, de se débarrasser de cette idée de la création qui gênait leurs aspirations philosophiques; ce qui prouve bien d'ailleurs que l'apparition successive d'êtres nouveaux ne pouvait s'expliquer jusque-là que par des créations successives et qu'elle ne peut s'expliquer autrement, si la théorie de l'évolution n'est pas fondée.

La puissance créatrice de Dieu étant admise, cette puissance a-t-elle des limites? et si ces limites existent, quelles sont-elles?

Ces limites existent en effet et elles sont les mêmes que celles de l'intelligence divine. Dieu ne peut créer que ce qui est logiquement possible.

On se fait généralement une fausse idée de la toute-puissance de Dieu. Dès le moment où l'homme s'est élevé à l'idée du pouvoir créateur, il a été porté à l'exagérer, par suite de l'ignorance où il était des conditions dans lesquelles ce pouvoir peut s'exercer. Il lui a semblé que celui qui avait la puissance créatrice pouvait tout faire et donner naissance aux êtres et aux rapports les plus extraordinaires, les plus contradictoires. Tels sont les pouvoirs que, dans l'Orient et dans l'antiquité, les croyances populaires ont toujours attribués aux dieux et quelquefois à des hommes qu'on supposait investis de la puissance divine; telle est encore, sous le règne du christianisme, l'opinion du plus grand nombre des chrétiens. Rien n'est impossible à Dieu, dit-on, et bien qu'on applique le plus souvent cet axiome à des actions qui effectivement n'offrent rien d'impossible, on lui donne généralement un sens absolu qui n'est pas conforme à la nature des choses.

La toute-puissance de Dieu ne peut prévaloir contre le

principe de contradiction, par la raison que ce principe s'impose à toute action quelle qu'elle soit, finie ou infinie, libre ou nécessaire, aveugle ou intelligente.

Nous ne pouvons nous faire aucune idée d'une action infinie, et toutes les actions que nous connaissons par leurs effets sont finies et limitées. Mais même une action infinie, s'il en existe, doit être déterminée et ne saurait produire des effets contradictoires, en d'autres termes, elle ne peut en même temps produire un certain effet et ne pas le produire. Ceci s'applique aux forces aveugles et nécessaires aussi bien qu'aux forces libres et intelligentes. S'il existe dans la nature une force qui tend à rapprocher les molécules de matière, cette même force ne saurait en même temps les éloigner les unes des autres. Les forces nécessaires sont précisément celles qui produisent toujours les mêmes effets déterminés. Par cela même qu'elles existent, elles ne peuvent produire d'effets contraires.

Les forces libres aussi sont sujettes au principe de contradiction, en tant que chacune de leurs actions particulières est nécessairement déterminée et que son effet ne saurait être contraire à cette détermination. Mais elles diffèrent des forces nécessaires en ce que leur action n'est pas constante et toujours la même et qu'elles peuvent produire successivement des actions non seulement diverses, mais contradictoires. Ce résultat ne saurait être obtenu que si les forces libres sont intelligentes. L'intelligence est ainsi la condition essentielle de la liberté.

Il est difficile en effet de concevoir comment il pourrait en être autrement. Une activité libre qui ne saurait ce qu'elle fait, agirait dans un sens ou dans un autre ou s'abstiendrait de tout acte simplement au hasard. C'est même là le seul véritable hasard qui soit possible, car c'est

tout à fait à tort que les déterministes voient ce fait dans le choix fait par un être intelligent entre deux actions contraires dont il apprécie les conséquences, et qu'ils attribuent à l'intelligence elle-même une influence déterminante qui, par le poids des motifs, détruirait la liberté. Il est bien vrai que l'individu qui se propose un but est obligé d'employer les moyens propres à atteindre ce but ; la nature de ces moyens ne dépend en rien de sa liberté et son intelligence se borne dans ce cas à apprécier les meilleurs. Mais le but lui-même est toujours librement choisi et l'intelligence est toujours la condition essentielle de ce choix ; il est facile de s'en convaincre.

C'est par l'intelligence en effet que nous nous représentons les actions à faire et les buts à accomplir. Cette représentation est tout à fait indépendante de l'action même et quoi qu'en dise l'école matérialiste, ne la détermine pas nécessairement. Mais une action étant conçue, nous nous déterminons par nous-mêmes à l'accomplir ou à ne pas l'accomplir, et c'est en cela que consiste la liberté. Il est très vrai que des impulsions organiques inconscientes ou des désirs conscients peuvent nous pousser à cette action ou nous en détourner, — nous avons parlé précédemment de ces impulsions émotives, — il est très vrai encore que l'idée forte d'une action tend souvent, en vertu des liens cérébraux qui unissent les cellules représentatives aux cellules motrices, à produire immédiatement cette action même ; mais comme la volonté a le pouvoir de réprimer toutes ces impulsions, la détermination que nous prenons n'en reste pas moins libre et spontanée. Or évidemment elle ne pourrait l'être si l'idée de l'action et de son contraire n'était présente à la pensée ; c'est cette présence seule qui procure à la volonté le moyen de se déterminer

en connaissance de cause; c'est elle seule qui peut lui donner un but, une idée à réaliser. Sans idées, la volonté ne serait qu'une force aveugle. Avec les idées, elle sait ce qu'elle fait, elle est comme un homme qui, sortant de l'obscurité, se trouve en pleine lumière et dont cette lumière éclaire la marche, sans l'obliger à se diriger d'un côté ou de l'autre.

L'intelligence est donc la lumière de la volonté. Elle lui fait voir les possibilités des actions, les objets du libre choix. Ainsi éclairée la volonté se détermine dans un sens ou dans l'autre. Quand elle a un but bien arrêté, il ne s'agit pour elle que de connaître les moyens de l'atteindre et cette connaissance lui dictera son choix. Mais quand il se présente deux ou plusieurs moyens également appropriés à son dessein, c'est elle qui donnera librement la préférence à l'un ou à l'autre. Lorsque enfin il s'agira de choisir entre les buts eux-mêmes et que ces buts seront tout à fait hétérogènes, quand, par exemple, la question sera posée entre les impulsions de l'égoïsme et l'obéissance au devoir, alors aucune espèce de motif ne pourra peser sur la volonté et ce sera encore elle seule qui fera pencher la balance d'un côté ou de l'autre et se proposera le but auquel elle aura donné librement sa préférence[1].

L'intelligence étant la condition nécessaire de l'action libre, il s'en suit que cette action ne peut se mouvoir hors du cadre intellectuel et se trouve soumise aux lois de la pensée. Il en est sous ce rapport de Dieu comme de l'homme, car les considérations que je viens d'exposer s'appliquent à toute espèce d'intelligence. Seulement, comme

[1] M. l'abbé de Broglie, dans son livre sur le *Positivisme et la science expérimentale*, a parfaitement mis en lumière l'impossibilité du déterminisme des motifs, quand ces motifs sont hétérogènes (t. II, p. 215 et s.).

nous l'avons vu, l'intelligence divine n'est pas soumise à *toutes* les lois de la pensée humaine; parmi ces lois, il n'en est que deux qui s'imposent à Dieu : celle de la contradiction et celle de la subordination du général au particulier; il est exempt des autres formes de notre logique. Or dans des limites aussi larges, le jeu de l'action intelligente est indéfini.

Dieu se détermine donc toujours à l'action d'après des idées présentes à sa conscience. Ces idées, il commence par les créer lui-même, en nombre indéfini, d'une manière qui nous est absolument incompréhensible, et parmi elles il choisit, sans motif extérieur et guidé uniquement par la nature même de ses conceptions, celles qu'il veut réaliser en dehors de lui. Ces conceptions sont toutes déterminées, et lorsqu'elles se prêtent à des combinaisons diverses, à des systèmes variés, ces combinaisons sont déterminées également, par cela même que chaque idée a une nature propre qui ne peut entrer en combinaison qu'avec certaines autres dont les éléments s'accordent avec les siens. Le nombre de ces combinaisons, comme celui des idées qui les constituent, est indéfini, sans doute, puisque Dieu peut à tout instant en concevoir de nouvelles; mais si elles peuvent former une série indéfinie pareille à celle des nombres, chaque terme, comme dans la série des nombres, est fini et déterminé.

Chacun de ces termes, chacune de ces combinaisons est la conception d'un monde, et chacun de ces mondes n'est possible logiquement et en fait que si les déterminations des idées qui le constituent peuvent concorder entre elles. La création des êtres n'étant que la réalisation des idées divines, la puissance de créer est donc limitée en Dieu par les déterminations et les rapports nécessaires des idées

qu'il conçoit. Elle ne saurait jamais consister, par exemple, à réaliser des idées contradictoires, telles qu'un cercle carré, ou à combiner des données incompatibles, par exemple, un monde régi tout entier par un déterminisme inflexible et la liberté de quelqu'un des êtres faisant partie de ce monde. En d'autres termes, Dieu peut réaliser tel système d'idées ou tel autre et il n'est aucune idée possible qu'il ne puisse appeler à l'existence réelle; à cet égard sa liberté est illimitée et sa puissance infinie. Mais il ne saurait faire que le système qu'il crée soit différent de ce qu'il est ou qu'il se compose d'éléments qui se détruisent réciproquement. Il ne saurait faire, s'il veut créer une pluralité d'êtres, que cette pluralité soit exempte des lois que dévoile la théorie des nombres; s'il veut créer de la matière inerte, mobile dans l'espace, que les mouvements de cette matière n'obéissent pas aux lois de la mécanique; s'il veut créer des êtres possédant la liberté du choix dans certaines limites, que ce choix soit déterminé dans ces limites par des lois fatales. Toute combinaison d'idées quelle qu'elle soit engendre ainsi des relations nécessaires, et il n'est pas possible de réaliser une quelconque de ces combinaisons sans donner en même temps l'existence à toutes les relations qu'elle comporte.

C'est de cette condition sans doute que proviennent toutes les imperfections que nous pouvons reprocher aux choses créées. Ces imperfections constituent un mal inévitable qu'on pourrait appeler le *mal logique*. On voit quelquefois ce mal résulter directement de la nature des choses. La base du système décimal de numération, par exemple, a le défaut de n'être divisible que par 5 et 2, tandis que celle du système duodécimal contient un plus grand nombre de facteurs. Mais celle-ci à son tour manque de facteurs

importants et tout système qu'on imaginerait pécherait ainsi par un point quelconque. Dieu aurait sans doute pu trouver un système de numération meilleur que celui que les peuples civilisés ont adopté, mais il n'aurait pu en trouver un sans défaut. Il en est probablement de même de beaucoup de relations de l'ordre physique ou biologique. Malheureusement notre connaissance des phénomènes, de leurs lois et de leurs causes, est encore trop incomplète pour que nous puissions savoir ce qui avec les éléments donnés pouvait être fait ou ne le pouvait pas. Par exemple, dans les machines construites par l'homme, le frottement offre quelquefois des avantages, mais plus souvent de graves inconvénients. Dieu pouvait-il, avec les corps et les forces dont notre monde est composé, éviter ces inconvénients, tout en produisant le même effet utile? Nous n'en savons rien. Autre exemple : Nous désirerions que tout en conservant la sensation parfaite des différences de température, nous fussions exempts dans une plus ample mesure des conséquences pathologiques qu'entraînent si souvent pour nous les variations du chaud et du froid. Peut-être saura-t-on un jour si cette exemption était compatible avec les éléments chimiques de notre corps et les lois qui régissent notre organisme ; mais jusqu'ici nous l'ignorons absolument. La science future nous apprendra sans doute que les principes régulateurs et les éléments constitutifs du monde étant donnés, beaucoup de relations que nous voudrions voir meilleures ne pouvaient être différentes de ce qu'elles sont. Ainsi disparaîtront d'elles-mêmes une bonne partie des objections que notre ignorance élève contre l'intelligence et la toute-puissance de Dieu.

En dehors de ces limites, en effet, cette toute-puissance est entière. Dieu étant libre et son intelligence pouvant

créer un nombre indéfini de systèmes d'idées, il a le pouvoir infini de réaliser parmi ces idées celles qu'il veut. L'action créatrice de Dieu, celle dont résultent des êtres réels, est nécessairement distincte de son action intellectuelle, celle dont résultent les idées divines. Entre la conception et l'action qui la réalise, la liberté suppose la discontinuité; chaque pensée et chaque action est due à une initiative différente; dire que pour Dieu penser et réaliser sa pensée sont une même chose, est une expression panthéiste qui fait de Dieu une force fatale. Dieu choisit parmi les combinaisons et les systèmes qu'il imagine ceux auxquels il veut donner l'existence. La question morale étant laissée de côté provisoirement, la perfection plus ou moins grande de ces systèmes ne peut consister que dans la facilité plus ou moins grande avec laquelle s'harmoniseront les idées qu'ils synthétisent. Or cette considération ne me semble pas une raison déterminante pour que Dieu préfère un système à un autre. La réalisation des systèmes compliqués ne doit pas lui coûter plus que celle des systèmes simples. Il choisit donc d'une façon parfaitement libre entre les idées présentes à son intelligence et sans motif tiré de ces idées mêmes. S'il crée tel monde plutôt que tel autre, c'est qu'il le veut ainsi, et si le monde qu'il a voulu existe, ce n'est pas parce que ce monde était préférable en lui-même, mais parce que Dieu lui a donné la préférence.

Nous ne connaissons qu'un seul monde, celui dont nous faisons partie et dont les éléments constitutifs sont le temps, l'espace, des substances passives, des substances actives, dont un certain nombre sont libres tandis que les autres agissent suivant des lois nécessaires, et dont les rapports variés donnent lieu au mouvement universel. La matière brute est répartie dans l'espace en masses énormes,

mues uniquement par les forces fatales de la chimie et de la physique et formant une quantité innombrable de systèmes planétaires composés de soleils, sources de chaleur et de lumière, et de planètes, séjours d'êtres vivants parmi lesquels un certain nombre sont doués de liberté et d'intelligence. De ces êtres libres et intelligents nous ne connaissons qu'une seule espèce, l'espèce humaine, et notre intelligence ainsi que notre activité semblent être placées dans des conditions telles, que ce monde soit le seul que nous puissions connaître et le seul aussi sur lequel nous puissions agir. Mais nous concevons parfaitement qu'il puisse en exister d'autres qui échappent à notre connaissance, et, à en juger par la puissance immense déployée par Dieu dans la création qui nous est accessible, nous devons croire que cette puissance s'est exercée autrement encore et qu'il existe une quantité indéfinie de mondes dont nous n'avons pas la moindre notion. Cette activité peut-être ne cesse de s'exercer et il est possible que Dieu crée à chaque instant des mondes nouveaux. Mais ceci implique l'idée du temps, et comme il nous est impossible de savoir ce qu'est le temps pour Dieu, nous ne pouvons à cet égard imaginer aucune hypothèse plausible.

Cela n'empèche pas d'ailleurs l'homme, dont le temps forme une des conditions d'existence les plus absolues et pour lequel tout se présente sous l'aspect de la durée et de la succession, de considérer les créations de Dieu comme successives. En dehors du temps, nous ne concevons ni commencement, ni fin, ni initiative de la volonté, ni action. Toute initiative, tout commencement nous suggère infailliblement l'idée du temps et des successions qu'il comporte. Nous sommes donc autorisés, en vertu de cette idée fondamentale que Dieu nous a donnée et à laquelle

correspond sans aucun doute une certaine réalité, à attribuer la succession même aux actions divines. Dieu en créant le temps a rendu possibles les mouvements de la matière et la succession des actions humaines; mais par cela même il s'est donné à lui-même la faculté d'actes successifs. Tout prouve en effet, comme nous le verrons plus tard, que les êtres dont se compose notre monde n'ont pas été créés tous du même coup et que la pensée générale qui les relie a été réalisée en plusieurs fois.

II. Nous n'avons envisagé jusqu'ici parmi les actions divines que les créations proprement dites, c'est-à-dire la production d'êtres nouveaux qui n'existaient pas auparavant. Mais la puissance divine s'arrête-t-elle là et l'activité de Dieu ne peut-elle s'exercer sur les êtres déjà créés? Au lieu de créer des êtres nouveaux, ne peut-il se borner à des actions qui modifieraient seulement les rapports entre les êtres existants ou feraient naître des rapports différents de ceux qui résultaient de la seule nature des choses?

Nous ne pouvons raisonner sur cette question qu'à l'égard du monde que nous connaissons. Ce monde s'offre à nous sous l'aspect de mouvements divers dans l'espace, successifs dans le temps et tous régis par des lois. Dans le jeu de ces forces nécessaires intervient l'activité libre de l'homme, et sans porter la moindre atteinte à l'existence de ces forces, en les utilisant au contraire et s'en servant pour ses propres fins, elle en modifie constamment les effets et opère ainsi des transformations considérables dans la partie de l'univers qu'elle peut soumettre à son empire. Cette activité de l'homme ne s'exerce pas seulement sur la matière brute, sur les végétaux et les animaux, les hommes agissent aussi réciproquement les uns sur les autres, et

tandis que leur action sur le monde matériel ne se traduit qu'en transmissions de force et de mouvement, leur action réciproque a pour principal effet de mettre en rapport les consciences; son but essentiel est de communiquer aux autres des idées, des sentiments, des croyances et de leur suggérer des actions.

Évidemment, il n'y a rien de contradictoire à admettre que Dieu, tout en maintenant invariablement les lois de la création et le jeu des forces naturelles, puisse intervenir, aussi bien que l'homme — mais avec toute l'intelligence et la puissance qui le distinguent de l'homme — dans cet ensemble de phénomènes et de mouvements que l'activité humaine transforme chaque jour, et que, de même que celui-ci, il soit capable d'ajouter aux forces existantes une force nouvelle et de changer ainsi dans un moment donné la résultante générale des forces naturelles. Il n'est pas contradictoire non plus qu'il puisse suggérer des idées et des sentiments aux hommes, comme ceux-ci en suggèrent à leurs semblables, sans porter aucune atteinte à leur volonté ou à leur liberté. De tels actes ne dépasseraient certainement pas la puissance divine. Dieu, qui peut créer des êtres, peut sans doute aussi détruire les êtres qu'il a créés et à plus forte raison il peut les modifier et intervenir dans leurs rapports avec d'autres êtres. La question n'est donc pas de savoir si des interventions de ce genre excéderaient la puissance de Dieu, mais comment elles pourraient être justifiées et s'il existe des raisons suffisantes pour les motiver.

L'humanité y a toujours cru. L'antiquité déjà attribuait plus ou moins explicitement à Dieu deux actions distinctes, l'une par laquelle il avait formé le monde, l'autre par laquelle il le dirigeait et le gouvernait. Cette seconde action,

on l'a désignée plus particulièrement sous le nom de Providence, en comprenant, il est vrai, sous ce terme les dispositions générales par lesquelles Dieu avait prévu les besoins des hommes et en avait assuré la satisfaction. La Providence divine s'exerçait ainsi par les lois générales établies par Dieu en vue du bien des hommes, mais aussi par des interventions particulières, des secours directs, des inspirations, des signes de toute espèce accordés par les dieux aux hommes pour les avertir et les guider. La croyance en cette intervention particulière de la Providence a pris une extension énorme sous l'empire du christianisme. Toute religion d'ailleurs la suppose, car il n'est pas de religion sans prière et pas de prière qui ne soit un appel à une action particulière de Dieu.

L'humanité s'est-elle trompée en croyant à une action divine toujours présente dans le monde? Je ne le pense pas.

Sans doute, si Dieu, ayant conçu et réalisé le plan du monde, avait créé des êtres conformes, et si ensuite, dans des buts particuliers et pour les besoins du moment, il dérogeait à ce plan et changeait la nature de ces êtres, on pourrait à bon droit l'accuser de se contredire lui-même et son œuvre serait peu digne de la sagesse suprême. La première condition, la condition essentielle d'une action divine sur le monde créé, c'est qu'elle ne change rien aux lois de ce monde, que les principes constitutifs de la création restent immuables et que l'intervention divine ne se présente que comme l'effet d'une force libre et particulière, agissant parmi d'autres forces qui elles-mêmes conservent toute leur efficacité; qu'elle se produise, en un mot, à la manière de l'action humaine.

Il ne saurait être question davantage de l'obligation pour Dieu de remonter de temps en temps l'horloge du monde,

de la décrasser et de la raccommoder, comme le reprochait Leibniz à Newton. Nous ne saurions connaître les difficultés qui pouvaient s'opposer à telle ou telle combinaison ; mais on peut admettre sans crainte de se tromper que la puissance de Dieu allait jusqu'à établir le mouvement perpétuel. Si Dieu ne s'en est pas tenu à des créations une fois faites, s'il a successivement enrichi par des créations nouvelles le monde créé d'abord, c'est que cela était compris dans le plan qu'il s'était proposé à l'origine; un tel fait ne saurait provenir ni d'un défaut de puissance de Dieu de créer dès le commencement ce qu'il pouvait créer plus tard, ni du besoin de réparer une machine dont il lui aurait été impossible d'assurer la marche indéfinie.

Dans de telles conditions, on ne verrait aucune raison d'une action divine du genre de celle qui nous occupe, dans un monde composé uniquement de matière brute et de forces aveugles et nécessaires. Si l'univers n'était formé que de soleils incandescents et de planètes d'où seraient bannies toute vie et toute conscience, les uns et les autres évoluant dans un éther également insensible, on ne voit pas pourquoi Dieu interviendrait dans ce mouvement, soit qu'il l'ait doué d'une virtualité indéfinie, soit qu'il lui ait assigné une durée limitée. Son action ne peut avoir de raison d'être qu'à l'égard d'un monde où un rôle est départi à la sensibilité et au libre arbitre. On la comprend parfaitement en effet vis-à-vis d'êtres sujets à la douleur et d'activités libres capables de manquer volontairement à la tâche qui leur est dévolue dans le plan général.

Lorsque la douleur est admise dans le plan d'une création et qu'en vertu des nécessités logiques du système elle doit se produire suivant des lois inflexibles et nécessaires, il en résulte un mal que Dieu, dans sa bonté, doit réduire

au moindre degré possible. Ce mal indispensable dans l'ensemble de la combinaison peut, dans certaines circonstances particulières, devenir indifférent au plan général et se produire néanmoins en vertu des lois fatales qui régissent cet ensemble. Par mauvaise volonté, par exemple, sans utilité aucune et en contradiction ouverte avec les intentions du Créateur, des hommes peuvent infliger à leurs semblables ou à des animaux des lésions qui, en vertu des lois nécessaires de la physiologie, causeront à ces derniers de vives douleurs. On conçoit que dans des cas semblables ou quand des douleurs indifférentes ou contraires au plan général sont produites par d'autres causes naturelles, l'action de Dieu intervienne pour supprimer ou calmer ces douleurs dans la mesure du possible. Un effet que les hommes sont capables de produire au moyen des anésthésiques, Dieu sans doute a la puissance de le réaliser directement par une action appropriée. Empêcher certaines souffrances et en adoucir d'autres quand elles ne jouent aucun rôle dans la combinaison générale, telle est donc la première raison qui peut justifier l'intervention de Dieu dans le jeu de l'univers.

La seconde de ces raisons est la liberté humaine. Nous aurons à revenir plus amplement sur ce sujet. Qu'il nous suffise de dire ici qu'en vertu même de leur liberté, les êtres doués de libre arbitre peuvent ne pas accomplir ou accomplir imparfaitement la fonction qui leur est dévolue et empêcher ainsi dans une certaine mesure la réalisation du plan de la création. Vis-à-vis du mal causé ainsi, non par l'insuffisance des arrangements établis par Dieu, mais par la mauvaise volonté des êtres libres chargés de les réaliser, des œuvres de raccommodation peuvent devenir nécessaires. On s'explique donc également l'intervention divine par le besoin de réparer le mal volontairement causé par les êtres

libres et de diriger ces derniers dans les voies de leur vraie destination.

Ce n'est donc que dans les relations qui concernent les êtres conscients et libres, c'est-à-dire pour les hommes et peut-être pour les animaux, que nous pouvons admettre une action directe de Dieu, mais c'est là précisément qu'elle se heurte à de grandes difficultés, dont nous devons réserver l'examen à une autre partie de cet ouvrage. Il nous suffira ici d'avoir posé les buts de la Providence. Il me reste à dire quelques mots sur les conditions de son action.

La première de ces conditions, dont il a déjà été question, est que cette action ne change en rien la nature des êtres créés ni les rapports nécessaires qui proviennent de cette nature. L'homme, par exemple, étant une activité libre, l'action divine ne saurait lui enlever d'aucune manière cette puissance active ni la liberté de ses déterminations ; mais rien ne l'empêche de neutraliser les effets de cette détermination et de cette activité en produisant elle-même des effets contraires, comme il arrive chaque jour que des hommes contrecarrent les volontés des autres, leur suscitent mille obstacles et réduisent leurs efforts à néant. Je n'insisterai pas davantage sur ce point.

En second lieu, l'action divine ne peut avoir lieu d'une manière purement arbitraire. Du moment que Dieu s'est proposé dans la création un plan et qu'il n'intervient dans les relations des êtres créés que pour corriger les imperfections inhérentes à l'ensemble des choses et provenant de leur nature même, cette intervention fait partie elle-même du plan et doit se produire d'après des lois générales. Dieu a donc dû déterminer d'avance les conditions générales de son action particulière, les cas ou elle aurait lieu et les circonstances où elle serait refusée. Il suit de là que

son intervention est comprise dans l'ordre universel et qu'en disant que la Providence agissait suivant des lois générales, on a eu parfaitement raison.

Il faut enfin, et c'est la troisième condition, que ces lois n'aient pas la fixité et le caractère absolu de celles qui dérivent des rapports nécessaires des êtres, de la nature même des choses. Comme l'action divine est toujours libre et volontaire, elle ne saurait résulter avec nécessité de certains rapports donnés, comme l'action des forces naturelles. Les lois qui régissent cette action doivent être analogues aux lois humaines: Dieu a statué dans sa liberté que tel cas se produisant, il agirait de telle manière. Par la même raison l'intervention divine ne saurait être constatée par des procédés scientifiques, c'est-à-dire par expérience. S'exerçant dans des cas particuliers, et ne portant jamais atteinte à l'action des lois naturelles, elle ne peut d'ailleurs nuire à l'étude et à la constatation de ces lois. Il est probable que l'humanité ne connaîtra jamais complètement les lois qui régissent le monde physique et intellectuel. Mais les connût-elle toutes, il sera toujours impossible de constater dans un cas spécial, lorsque le fait s'est produit d'une manière indépendante de la volonté humaine et dans des conditions qu'elle n'a pas déterminées elle-même, que le fait est rigoureusement conforme aux lois générales. Que Dieu imprime une petite déviation à une tuile qui tombe d'un toit ou à une balle qui sort d'un fusil, qui pourra dire qu'il y a eu déviation et que la tuile ou la balle n'a pas suivi exactement la direction que lui traçaient les lois naturelles de la projection et de la pesanteur? Et pourtant cette déviation aura pu sauver la vie d'un homme! L'intervention divine ne viendra donc jamais troubler les expériences des savants, car Dieu ne veut pas tromper les hommes, et d'autre

part jamais aucune Académie ne pourra en constater la réalité.

L'action providentielle peut être considérée elle-même comme une création de second ordre, puisqu'elle ajoute des éléments nouveaux à ceux du monde déjà existants. Mais ces éléments ne sont pas des êtres proprement dits ; ce ne sont que des relations particulières semblables à celles qui naissent de l'activité des êtres créés eux-mêmes dans le monde physique des mouvements. Aussi cette action diffère-t-elle essentiellement de la création proprement dite.

Création et action providentielle, voilà donc les deux manifestations par lesquelles Dieu révèle sa puissance. L'une et l'autre sont guidées non seulement par son intelligence, mais par une qualité plus haute encore, par sa bonté.

CHAPITRE IV

DE LA BONTÉ DE DIEU

Nous arrivons à celui des attributs divins qui touche le plus directement au problème qui nous occupe. S'il est une qualité de l'être infini qui paraisse inconciliable avec l'existence du mal, c'est sa bonté sans contredit.

Le mot *bonté* est un terme essentiellement relatif. Il suppose un rapport d'une certaine espèce entre deux ou plusieurs êtres. Ce caractère relatif de la bonté fait voir qu'il ne s'agit pas ici d'un de ces attributs fondamentaux de la divinité qui résultent de sa nature même, comme l'intelligence et la puissance, mais d'une action de Dieu concernant des êtres différents de lui et d'un mode déterminé de cette action. Cette manière d'agir peut sans doute être habituelle à Dieu, mais n'en est pas moins sous l'empire de sa liberté et de sa volonté, comme toutes les actions divines.

Le rapport qu'implique la bonté a trait avant tout au bien et au mal subjectifs des êtres qu'il suppose. Ici apparaît une question préliminaire. Nous savons en quoi consistent le bien et le mal subjectifs chez l'homme. Ce bien et ce mal peuvent-ils se trouver en Dieu?

Le bien subjectif pour l'homme est la satisfaction et le plaisir, le mal la non-satisfaction et la douleur. Dieu peut-il éprouver des sentiments de ce genre? Évidemment oui, si du moins on fait abstraction de leur caractère relatif, si on ne tient pas compte notamment des causes matériel-

les du plaisir et de la douleur. Si Dieu était incapable de ces sentiments dont il a donné la capacité à ses créatures, il serait sous ce rapport inférieur à celles-ci, on pourrait concevoir un être supérieur qui en fût capable. Mais d'autre part, ces sentiments ne peuvent lui venir du dehors et être indépendants de sa volonté; il ne peuvent être provoqués en lui, comme chez l'homme, par des causes soustraites à sa puissance; leur existence dans sa conscience doit être analogue à celle des idées qu'il crée et combine librement lui-même. Or à cet égard Dieu se présente à nous sous deux aspects différents : nous pouvons le considérer tel qu'il était avant toute création d'êtres distincts de lui, subsistant seul dans son unité absolue et sans aucune relation extérieure; nous pouvons l'envisager aussi tel qu'il est devenu par la création d'êtres capables de bien et de mal subjectifs. Cette création sans doute n'a pu changer en rien sa nature même, mais elle l'a fait entrer dans des rapports qui n'existaient pas auparavant et a donné lieu ainsi à des sentiments subjectifs qui jusque-là pouvaient être prévus mais n'avaient pas d'existence réelle. Plaçons-nous successivement à ces deux points de vue, dont le second nous ramènera directement à la question de la bonté de Dieu.

I. Lorsqu'on considère Dieu dans son unité absolue, avant toute création, l'idée du bien prend à son égard une acception toute particulière et l'idée du mal ne lui est pas applicable.

D'abord en ce qui concerne cette dernière, on peut dire que Dieu est exempt de tout mal par définition. Il ne saurait exister pour lui de mal objectif, puisque rien n'existe hors de lui, et que possédant à l'infini toutes les perfec-

tions possibles, il n'est sujet à aucune privation. Par la même raison, il ne saurait éprouver aucune non-satisfaction, et la douleur proprement dite, qui provient toujours d'une cause extérieure, est absolument étrangère à sa nature une et harmonique.

Pour le bien, rien de plus naturel que de le voir en Dieu même et dans toutes ses perfections. C'est à ce point de vue que les théologiens et la plupart des philosophes spiritualistes identifient l'idée de Dieu et celle du bien ; pour eux Dieu et le bien sont une même chose, Dieu est le bien même. Mais il est facile de s'apercevoir que des expressions de ce genre ne sont au fond que des tautologies et que l'idée du bien, ainsi compris, n'a aucun contenu différent de l'idée de Dieu. Pour donner au mot bien un sens déterminé, il faut lui assigner une qualité propre, et alors il pourra exprimer un attribut ou un mode d'existence de Dieu, mais ne saurait plus être identifié à Dieu même.

Cette qualité, on la cherche le plus souvent dans les principes de la morale; mais c'est à tort. Dieu, dans son unité absolue, ne peut être soumis à aucune loi morale. Une loi de ce genre suppose nécessairement des relations entre une pluralité d'êtres; elle ne peut donc prendre naissance qu'après ou avec la création d'êtres non divins. Jusque-là elle peut exister en Dieu à l'état d'idée; mais Dieu est absolument indépendant des idées qui sont en lui et qu'il a créées lui-même. Il ne saurait donc être le bien dans ce sens.

Reste le bien dans le sens de bonheur, félicité. Dans cette acception, sans doute, il peut se dire de Dieu. Dans son unité absolue, Dieu jouit certainement de la félicité suprême; le sentiment de ses perfections infinies doit suffire pour la lui faire éprouver. Mais de la nature de cette

félicité nous ne pouvons nous faire la moindre idée; car elle ne peut ressembler en rien à nos plaisirs des sens, et si elle est de l'ordre des satisfactions, elle doit différer absolument dans ses causes et ses effets des sentiments de ce genre que nous éprouvons.

II. Mais les choses changent complètement d'aspect si nous considérons Dieu comme créateur.

Du moment que Dieu a voulu créer des êtres réels, ayant une existence différente de la sienne, il s'est soumis à des conditions. Il n'a pu que réaliser les idées qu'il avait conçues, et comme nous l'avons vu, ces idées, quoique produites librement, avaient chacune sa détermination et ne pouvaient être coordonnées que conformément à ces déterminations mêmes. En prenant la résolution de créer des êtres, Dieu entrait donc dans une voie où des limites lui étaient posées par la nature des choses; il renonçait sous certains rapports à son indépendance absolue; il la sacrifiait dans une certaine mesure.

Le mal a donc pris naissance avec la création même. Il a existé de ce moment en Dieu, puisque celui-ci a renoncé à une partie de son indépendance. Il a existé dans les êtres créés, en tant que ceux-ci étaient nécessairement déterminés, finis, imparfaits, assujettis à toutes les conditions que suppose leur existence commune. La création entraînait donc le mal comme conséquence nécessaire.

Mais pour les êtres créés, le mal métaphysique, ainsi que nous l'avons vu, était comme non avenu, s'il ne s'y joignait un mal subjectif causé par la conscience des privations inévitables. Si, comme le croient la masse des savants et des ignorants, la matière inerte et les forces physiques et chimiques qui la meuvent sont absolument

insensibles, Dieu pouvait se donner le spectacle de tout le monde inorganique, de soleils et de planètes sans nombre, sans que de l'existence de ces amas de matière il résultât pour lui et ces corps mêmes aucun mal appréciable. Mais il n'en était plus de même quand il s'agissait d'êtres doués de conscience et capables de plaisir et de douleur. Alors apparaissaient le bien et le mal subjectifs et, de ce bien et ce mal, Dieu était incontestablement l'auteur.

Laissons de côté ici la question du bien qui ne soulève aucune difficulté. Le mal subjectif, douleur ou non-satisfaction, constitue un mal absolu pour l'être conscient. Si ce mal devait former le lot nécessaire de toute une classe d'êtres, pourquoi avoir créé ces êtres? N'eût-il pas mieux valu pour eux rester éternellement dans le néant que de vivre pour souffrir?

C'est ici que se pose la question de la bonté de Dieu.

La bonté, c'est la disposition habituelle et volontaire à aimer. Dieu aime-t-il ses créatures et a-t-il pu leur infliger les maux subjectifs dont elles souffrent tout en les aimant, toute la question est là.

Si Dieu est tel que nous le concevons, il doit posséder en effet au plus haut degré, au degré infini, l'amour qui est la qualité que nous prisons le plus chez l'homme.

J'ai parlé suffisamment, quand j'ai traité du bien et du mal chez l'homme, de l'amour spirituel, le seul qui puisse être attribué à Dieu. Si ce sentiment n'existait pas en Dieu, on ne voit pas comment il pourrait se trouver chez l'homme, car celui-ci n'en peut tenir la faculté que de son créateur. Mais, comme je l'ai dit, ce ne peut être un attribut essentiel et nécessaire de Dieu, puisqu'il suppose une pluralité d'êtres et que l'amour exclusif de soi-même est précisément le contraire du véritable amour. De ce que l'homme a la

capacité de l'amour, on peut donc conclure que ce sentiment existe en Dieu, et de ce que l'amour n'est pas une conséquence nécessaire de la nature divine, il résulte qu'il est né librement en Dieu, de sa volonté même.

Dieu ne pouvait produire en lui ce sentiment qu'en vue de la création qu'il voulait accomplir. Ayant conçu des êtres, il a résolu de les créer pour les aimer et pour que l'amour fût pour eux le souverain bien.

C'est donc la conception de l'amour qui a motivé la création. Ce fait même, qui se fonde sur l'idée que nous nous faisons de Dieu et sur celle de l'excellence de l'amour que nous ne pouvons tenir que de lui, ce fait même exclut toute possibilité d'une création ayant en vue le mal. Dieu aurait-il pu créer des êtres pour les haïr, pour se complaire à leurs souffrances? Aurait-il pu du moins, si la douleur entrait comme élément nécessaire dans la combinaison d'un monde, réaliser cette combinaison sans tenir aucun compte des maux subjectifs qui en résulteraient? Son indépendance et sa puissance le lui auraient permis sans doute et son choix était libre à cet égard. Mais créer des êtres pour les faire souffrir ou rester indifférent à leurs douleurs, c'était vouloir un mal absolu sans compensation aucune et, par cela même que ce mal apparaissait comme tel à l'intelligence divine, Dieu l'a rejeté par un acte de sa volonté et a préféré l'amour qui était un bien.

La bonté divine, c'est donc l'amour de Dieu pour ses créatures. En vertu de la nature même de la volonté divine, l'amour né de cette volonté est en Dieu au superlatif. La bonté de Dieu est donc infinie.

La première condition de l'amour, c'est le désir d'exempter du mal l'être qu'on aime. Si donc Dieu a consenti à introduire un mal absolu, le mal subjectif dans la

combinaison d'un monde, c'est que sans doute aucune combinaison n'était possible où un grand bien pût être procuré aux créatures sans aucune douleur, et qu'au contraire il se présentait des systèmes où un mal subjectif, limité comme intensité et en durée, pouvait être racheté par un bien hors de toute proportion avec ce mal. Dans ce cas l'amour même de Dieu pour ses créatures devenait une raison suffisante pour les soumettre à cette condition. Tel a toujours été le principe qu'on a invoqué pour expliquer comment l'existence du mal pouvait s'accorder avec la bonté de Dieu et, à mon sens, cette explication est la seule possible. Nous aurons à étudier plus tard la manière dont elle s'applique au monde que nous connaissons et nous verrons que, malgré le rôle considérable qu'y jouent la non-satisfaction et la douleur, ce principe apparaît clairement dans l'arrangement de notre univers.

Mais par cela même que Dieu aime infiniment ses créatures, il doit éprouver une peine, une douleur, d'être obligé de leur infliger ce mal subjectif. Nous revenons ainsi au sacrifice, qui est la marque de tout véritable amour.

Comme je l'ai dit, par le simple fait de la création, Dieu renonçait à une partie de son indépendance, puisqu'il se soumettait aux nécessités logiques qu'entraînaient les idées qu'il voulait réaliser. Mais à l'égard d'un monde composé d'êtres privés de toute sensibilité, ce mal n'avait aucune importance. Dieu a pu concevoir entre les êtres du monde inanimé des rapports plus harmoniques, des accords plus complets que ceux qu'il a créés, et éprouver le regret de ne pouvoir les réaliser avec les éléments qu'il avait choisis pour cette combinaison. Il a pu imaginer des cristaux plus éclatants, des plantes plus parfaites, mais reconnaître en même temps leur impossibilité dans l'ensemble du système.

Le déplaisir ou le regret causés par ces impossibilités pouvait donc exister en Dieu, mais il ne semble pas que ces conditions logiques auxquelles il était astreint fussent de nature à provoquer en lui une peine réelle. Il n'en a plus été de même lorsqu'il a fallu infliger des souffrances à des êtres sensibles. Ces êtres, Dieu pouvait les aimer; il les aimait certainement, et la douleur qu'ils ressentaient devait jusqu'à un certain point se répercuter en lui-même, car elle était contraire à sa volonté la plus générale. Au simple déplaisir que pouvaient causer des impossibilités logiques devait succéder un sentiment d'affliction, une peine semblable à celles que l'homme range parmi les peines morales et qui sont souvent plus insupportables que de grandes douleurs. Cette peine, Dieu l'a donc acceptée volontairement par amour pour ses créatures, parce que c'était la condition indispensable du bien plus grand qu'il voulait leur départir.

Mais ce sacrifice n'était pas le seul. La création d'êtres doués de libre arbitre et sujets à une loi morale, en exigeait un plus considérable encore. Vis-à-vis d'êtres pareils, il était obligé de se soumettre à des engagements, à une obligation morale.

Il est clair que lorsqu'un législateur impose une loi à des êtres libres, il est tenu lui-même à cette loi. En admettant même qu'il ait le droit de l'abroger, elle n'en constitue pas moins, tant qu'elle subsiste, une sorte de pacte entre celui qui l'a donnée et ceux qui l'ont reçue, et tout ce qui a été fait conformément à ses prescriptions pendant sa durée, lie le premier aussi bien que les seconds. Lorsque Dieu, après avoir créé des êtres libres, leur impose une loi morale, en leur laissant la liberté (non le droit) de s'y conformer ou d'y contrevenir dans certaines

limites, il s'engage par cela même à tenir pour bon ce qu'ils feront suivant les prescriptions de la loi, à considérer comme mauvais ce qu'ils se permettront de contraire. C'est là une conséquence toute logique de la conception d'une loi donnée à des sujets par une autorité légitime. Cette autorité est obligée de respecter elle-même la loi qu'elle a faite et cette loi, du moment qu'elle est promulguée, échappe absolument à la volonté arbitraire du législateur. Or ces conditions sont celles de la loi morale donnée par Dieu à l'homme. Dieu est tenu vis-à-vis de celui-ci aux règles qu'il lui a prescrites lui-même. Son indépendance absolue reçoit donc de ce fait une nouvelle atteinte. Il est tenu par un lien qu'il a créé lui-même sans doute, mais qui n'en est pas moins un lien.

Mais il y a plus encore. Le fait même de la création d'êtres libres et intelligents, capables d'amour et de haine, entraîne pour Dieu de graves conséquences, qui dépassent de beaucoup la simple obligation de respecter la loi qu'il leur a donnée. Un être libre et intelligent, doué de certaines aspirations naturelles, possède, par cela seul qu'il existe, un droit vis-à-vis de son créateur.

Je dis vis-à-vis de son créateur et non vis-à-vis des autres êtres libres et intelligents, ses semblables ; un droit vis-à-vis de ces derniers ne peut naître que d'une loi morale. Mais à Dieu cet être peut dire : « En me donnant une existence propre et la conscience de cette existence, en m'accordant la volonté et l'activité libres, vous m'avez donné par cela même le droit d'aimer et de conserver cette existence, d'exercer cette volonté et cette activité ; en m'inspirant l'horreur de la douleur et l'attrait vers la félicité, vous m'avez donné le droit de fuir l'une et de rechercher l'autre. Ne pas tenir compte de ces conditions

que vous avez établies vous-même, serait contradictoire, et la contradiction ne saurait exister dans votre volonté. »

Le droit ici ne naît pas d'une loi morale antérieure, mais des relations, résultant de la nature des choses, entre la créature et le créateur. Les mots *juste* et *légitime*, qui ne font qu'exprimer l'idée du droit sous une autre forme, sont dans ce cas synonymes de *naturel* ou *logique*. Il est juste et légitime, c'est-à-dire naturel, que le créateur trace à l'être qu'il crée la loi de ses destinées, mais il est juste ou naturel aussi qu'il tienne compte des conditions dans lesquelles il le crée, et cet être peut légitimement réclamer les satisfactions qui sont les conséquences logiques de ces conditions. Par cela même qu'il a créé des êtres libres et intelligents, doués de certaines facultés, Dieu a donc investi ces êtres d'un droit contre lui-même, pour le cas, qui d'ailleurs paraît impossible, où il voudrait se mettre en contradiction avec les actes émanant de sa propre volonté.

Ainsi Dieu, lorsqu'il crée, non seulement se trouve gêné par les déterminations nécessaires des idées qu'il veut réaliser, non seulement il éprouve une peine lorsque les combinaisons adoptées entraînent des souffrances pour des êtres sensibles, mais de plus, quand il crée dans certaines conditions des êtres libres et intelligents, il se voit forcé de renoncer à une partie de son indépendance morale et d'accepter des obligations qui le lient. En créant, Dieu accomplit donc un sacrifice réel ; il sacrifie une partie de son indépendance et de sa félicité absolues.

L'idée du sacrifice divin est ancienne. Elle apparaît dans les théosophies et cosmogonies de l'Orient et a pénétré jusque dans la mythologie des Grecs. Mais elle se présente toujours dans ces doctrines religieuses sous des aspects

panthéistes, tantôt sous la forme de la mort et de la renaissance de Dieu, tantôt comme une aliénation faite par la divinité d'une partie de sa substance, employée à la formation, plus ou moins imparfaite et négative, des êtres finis. Cette dernière idée a fait le fond des doctrines néo-platoniciennes de l'empire romain et on les retrouve aussi chez quelques panthéistes et semi-panthéistes modernes[1]. La religion chrétienne aussi repose sur l'idée d'un sacrifice divin, mais accompli cette fois vis-à-vis de circonstances particulières et en vue d'un but spécial.

Pour moi, le sacrifice de Dieu ne saurait consister dans l'aliénation à un degré quelconque de la substance divine. Nous ignorons absolument ce que peut être la substance divine et même si ce terme essentiellement relatif de *substance*, qui pour la raison humaine n'exprime qu'une inconnue nécessaire, peut être appliqué à Dieu. Mais je n'admets pas que Dieu puisse diminuer ou amortir en quoi que ce soit son être même ou l'infinité de ses attributs, car après cette diminution il ne serait plus l'être absolu et infini que nous concevons, il ne serait plus Dieu. Il n'y a rien de contradictoire, d'autre part, à ce que Dieu renonce à une partie de son indépendance et de sa félicité. L'indépendance évidemment ne peut être considérée comme un attribut absolu, essentiel à la nature divine; elle résulte de ce qu'avant toute création Dieu est l'être unique qui

[1] Par exemple, chez M. Ravaisson : « On ne saurait comprendre, dit cet auteur, l'origine d'existences inférieures à l'existence absolue, que comme le résultat d'une détermination volontaire par laquelle cette haute existence aurait d'elle-même modéré, amorti, éteint, pour ainsi dire, quelque chose de sa toute-puissante activité. » De ce qu'il a annulé en quelque sorte et amorti de la plénitude infinie de son être, Dieu aurait tiré, par une sorte de réveil et de résurrection, tout ce qui existe. — *La philosophie en France au dix-neuvième siècle*, p. 261 et 262.

par cela même ne peut dépendre d'aucun autre être différent de lui. Mais du moment qu'il a créé, il cesse d'être unique, il se trouve en relation avec d'autres êtres, et de même que par la création il s'est astreint volontairement aux conditions logiques des idées qu'il a réalisées, rien dans sa nature ne l'empêche d'accepter, s'il le veut, certaines obligations morales vis-à-vis de ses créatures et de diminuer ainsi son indépendance. Quant à la félicité divine avant la création, nous ignorons absolument, comme je l'ai dit, en quoi elle peut consister. Mais rien ne nous oblige à croire qu'elle soit un attribut essentiel de Dieu; le pouvoir d'éprouver le mal subjectif que nous sommes forcés d'attribuer à Dieu nous autorise même à admettre le contraire. La félicité de Dieu dépend donc de la volonté divine, et sans doute elle peut recevoir, suivant cette volonté, des formes variées et être subordonnée aux buts que l'être divin se propose. Il n'est donc pas contradictoire que Dieu puisse librement diminuer ou augmenter sa félicité.

Dieu a donc témoigné de sa bonté, c'est-à-dire de son amour pour ses créatures, par le sacrifice d'une partie de son indépendance et de sa félicité. Cet amour divin, nous ne pouvons l'imaginer tel qu'il est; nous en sommes réduits encore là à nous en référer à l'amour tel qu'il existe chez les hommes et à élever ce sentiment humain au superlatif et à l'infini. Mais du fait même de la bonté de Dieu et de son amour pour les créatures découlent de hautes vérités métaphysiques et morales.

Aimer, comme nous l'avons vu, c'est vouloir que celui qu'on aime soit heureux et être prêt à tout faire, même à son propre détriment, pour que ce but soit atteint. L'amour ne peut donc s'adresser qu'à des êtres conscients, au moins capables de satisfaction ou de plaisir, car en dehors

de ces sentiments le mot de bonheur n'aurait pas de sens. Mais si ces êtres en étaient réduits à ces sensations, s'ils ne comprenaient pas l'amour qu'on leur porte, s'ils ne pouvaient à leur tour aimer celui qui les aime, cette relation resterait incomplète et boiteuse, les êtres que l'amour prendrait pour objet seraient peu dignes de ce sentiment. L'amour véritable n'est possible qu'à l'égard d'êtres intelligents et libres, capables de réciprocité.

Si donc Dieu a créé le monde par amour pour ses créatures, il ne pouvait avoir en vue que des êtres intelligents, libres et capables d'aimer, et s'il en existe d'autres, ce n'est qu'en considération des premiers et parce que les conditions logiques du système adopté nécessitaient leur existence. Le grand fait de l'amour divin domine donc toute la création ; c'est cet amour qui a déterminé la nature essentielle des êtres auxquels Dieu voulait donner l'existence; et cet amour est une qualité que Dieu s'est donnée lui-même, librement et volontairement.

Un autre point ressort de ces faits. C'est que Dieu n'a pu témoigner de cet amour qu'en sacrifiant une partie de son indépendance et de sa félicité. Le sacrifice se présente ainsi comme la condition essentielle de l'amour et la loi universelle des relations des intelligences libres entre elles. Et c'est ce qui est fondé sur la nature des choses. Le sacrifice, en effet, ne se joint pas extérieurement à l'amour, il en est l'âme; aimer, c'est renoncer à soi-même pour vivre entièrement en celui qu'on aime. C'est par ce sacrifice de lui-même que Dieu est en nous et vit en nous, et ce n'est que par le sacrifice de nous-mêmes à notre tour que nous pouvons vivre en lui et nous unir à l'ordre universel.

TROISIÈME PARTIE

DE L'ORDRE ÉTABLI PAR DIEU

DANS CE MONDE

CHAPITRE PREMIER

DU BUT GÉNÉRAL DE DIEU RELATIVEMENT AUX ÊTRES A NOUS CONNUS

Dans les considérations précédentes sur l'intelligence et la puissance de Dieu, nous avons déterminé les conditions générales de l'action divine. Dans celles qui ont pour objet la bonté suprême, c'est le but premier et le plus élevé de toute création que nous nous sommes efforcés de saisir. Il s'agit maintenant d'appliquer ces notions générales au monde que nous connaissons et de retrouver dans celui-ci l'expression de l'intelligence, de la puissance et de la bonté de Dieu.

I. Constatons d'abord que la partie la plus essentielle des lois de ce monde découle directement de l'amour de Dieu pour les êtres qu'il a créés.

Dieu, ayant créé les êtres pour les aimer, a voulu les faire participer à sa propre félicité. Pour cela, comme nous l'avons vu, il devait se proposer avant tout la création

d'êtres intelligents, libres, capables d'amour et de bonheur et ne produire des êtres inconscients ou, s'ils étaient doués de sensibilité, mais privés de raison et de liberté, que si la combinaison adoptée en vue de la vie et de l'activité des premiers rendait indispensable la production des seconds. Or la félicité des êtres libres et intelligents étant le but suprême, on peut se demander si la combinaison adoptée, si ce monde physique et organique aux lois duquel ont été subordonnées la vie et l'activité des hommes, c'est-à-dire des seuls êtres libres et intelligents que nous connaissions, est bien approprié à ce but, et si, d'autre part, les maux sans nombre qui accablent l'humanité sont compatibles avec cet amour qui a dû être le premier mobile de Dieu lorsqu'il a adopté cette combinaison.

L'imagination humaine crée facilement, en effet, des arrangements qui semblent de beaucoup préférables, et, suivant elle, il ne tenait qu'à Dieu de les réaliser.

Je ne mentionnerai que pour mémoire l'hypothèse qui suppose que Dieu aurait pu créer des êtres semblables à lui-même, se multiplier pour ainsi dire et produire un nombre indéfini d'autres dieux jouissant, comme lui, de la félicité suprême. L'énoncé de cette hypothèse suffit pour en manifester l'absurdité. S'il y avait plusieurs dieux, aucun d'eux ne serait absolument indépendant ni tout-puissant. L'unité numérique est la condition indispensable d'un être qui réunit toutes les qualités désirables au superlatif. Si Dieu avait le pouvoir contradictoire de créer des êtres semblables à lui-même, il se suiciderait en faisant usage de ce pouvoir. Laissons donc cette hypothèse de côté.

Mais Dieu n'aurait-il pu créer des êtres purement spirituels, inférieurs à lui-même sous tous les rapports, mais supérieurs à l'homme, goûtant un bonheur sans mélange

et exempts des douleurs auxquelles nous sommes assujettis? L'a-t-il pu? Nous l'ignorons complètement; l'a-t-il fait? nous ne le savons pas davantage. Toujours est-il que les hommes ont toujours supposé qu'il l'avait fait, puisque de tout temps et en tous lieux on a cru à des êtres de nature plus ou moins spirituelle, qu'on a craints ou révérés sous le nom d'anges, de génies, de démons ou même de dieux. Or, si Dieu a créé des êtres de ce genre, si en dehors de notre monde physique il existe des mondes d'esprits purs, — et si rien ne nous porte à le croire, rien non plus ne nous autorise à en nier la possibilité, — ces esprits, tout en étant affranchis du mal physique, sont toujours assujettis au mal métaphysique et au mal moral. Ce sont toujours des êtres créés, c'est-à-dire limités, privés d'une partie des perfections de l'être suprême. A moins de ne leur supposer aucune analogie avec la nature humaine, pas même celle que nous retrouvons en Dieu, ils doivent être libres et intelligents, capables d'amour et d'égoïsme et, par suite, éprouver les satisfactions et les peines qui naissent de l'exercice de la volonté. Dans ce cas, ils doivent aussi être soumis à une loi morale à laquelle ils ont le pouvoir d'obéir ou de désobéir. Cette désobéisance aussi, l'imagination humaine l'a supposée à maintes reprises, et on connaît le grand rôle que les anges tombés et le diable ont joué dans les religions et même dans la philosophie. Le mal existerait donc dans ce monde spirituel, comme il existe dans notre monde matériel, et serait peut-être plus grand même, puisque l'intelligence, la puissance et la liberté de ces êtres étant de beaucoup supérieures à celles de l'homme, les inspirations de l'égoïsme pourraient être bien plus intenses et conduire à des effets plus désastreux. Qui ne voit d'ailleurs que ces spéculations sont tout à fait oiseuses et que nous ignorons

absolument ce que Dieu pouvait faire et ce qu'il a fait en dehors du monde que nous connaissons.

Il est vrai qu'en fait d'hypothèses invérifiables l'imagination humaine n'est jamais en défaut, et il serait facile de dépasser celle que je viens de rappeler. Nous avons vu se produire en ce siècle une utopie qui a eu un grand retentissement il y a une quarantaine d'années et réuni de nombreux et fervents adeptes. C'est le système de Fourier, qui prétendait réaliser une forme sociale capable de donner satisfaction à tous les besoins, tous les désirs, toutes les passions des hommes, de faire de leur vie un tissu ininterrompu de plaisirs, de bannir du monde tout chagrin et toute douleur, enfin d'affranchir l'humanité de tous les liens de la morale. Il était facile de prouver à Fourier qu'étant donnés la nature humaine telle que nous la connaissons par l'expérience et le milieu matériel dans lequel l'homme est obligé de vivre, le bonheur parfait qu'il rêvait était de toute impossibilité[1]. Mais ce qui était impossible pour Fourier, l'était-il pour Dieu? Dieu, comme nous l'avons déjà dit, n'aurait-il pas pu disposer ce monde de telle manière qu'au lieu de nous opposer des obstacles, des résistances de toute sorte, de menacer continuellement notre santé et notre vie, il eût été d'emblée adapté à tous nos désirs et ne nous eût offert qu'une série de jouissances toujours nouvelles, de plaisirs toujours variés, les choses étant arrangées de telle façon que les plaisirs de l'un ne portassent jamais préjudice à ceux de l'autre. Mahomet a rêvé un paradis de ce genre. Ce paradis, Dieu ne pouvait-il pas l'établir de prime abord?

Et pour ceux qui ne se sentent pas attirés par ces jouis-

[1] Voir mon *Traité d'économie sociale*, p. 346 et suiv.

sances sensuelles, qui recherchent avant tout les satisfactions morales, Dieu ne pouvait-il réaliser de suite le paradis chrétien ? De même qu'il sait assurer une vie bienheureuse à ses élus, que n'accordait-il dès le début à toutes ses créatures l'exemption des peines et des douleurs et les satisfactions que leur nature comporte. Pourquoi les obliger d'acheter cette vie bienheureuse par une longue série de souffrances et d'efforts ?

Le vice de toutes ces hypothèses provient de l'idée qu'on se fait de la félicité. Un grand nombre de philosophes posent le bonheur comme but suprême de l'homme, et de ce principe premier ils prétendent déduire les règles de la conduite individuelle, de l'organisation sociale, de la morale. Mais cette déduction n'est pas facile, car elle doit tenir compte de l'immense variété des aspirations et des désirs, le plus souvent contradictoires entre eux, auxquels les hommes attachent leur bonheur. Dans ces systèmes on est nécessairement forcé de prescrire certaines actions comme conduisant au bonheur, d'en défendre d'autres comme y étant contraires. Or il se trouve que si les actions prescrites font le bonheur de quelques-uns, elles sont l'objet pour d'autres de l'aversion la plus prononcée, et que ces derniers placent le bonheur dans les actions que la théorie réprouve. Aux auteurs de ces systèmes on peut donc répondre : le bonheur ne se commande pas et n'est pas affaire de théorie. Si le bonheur est en effet, comme vous le dites, le but suprême de l'homme, toutes les règles par lesquelles vous limiterez et gênerez l'action de l'individu donneront un démenti à votre principe ; le bonheur étant avant tout le résultat de sensations et de jouissances personnelles, il faut laisser pleine liberté à chaque personne de le prendre où elle le trouve. Du moment donc que le

bonheur est posé comme la fin dernière de l'homme, même sur terre, toute règle de conduite, toute prescription morale, toute définition même du bonheur devient impossible.

Il n'en est plus de même lorsque l'on admet que l'homme, étant une créature de Dieu et tenant de lui toutes ses aspirations naturelles, a pu recevoir de son auteur une destination déterminée, cette destination fût-elle la félicité ; car dans ce cas cette félicité pouvait être d'une certaine espèce et subordonnée à certaines conditions. Évidemment, un être libre et intelligent ne saurait contester à son créateur le droit de lui assigner une destination en le créant; du moment que cette destination est telle qu'il est préférable pour lui d'exister que d'être resté dans le néant, il ne peut exiger rien de plus. De même l'intelligence et la volonté de cet être ne sauraient prévaloir contre l'intelligence et la volonté divine dans le jugement de ce qui est préférable pour lui; Dieu n'était pas tenu à lui procurer le bonheur tel que sa connaissance imparfaite et limitée pouvait le lui faire concevoir, mais la félicité qui au jugement divin était la seule véritable. Aussi Dieu n'a-t-il pas assigné à l'homme, comme but suprême sur cette terre, la recherche du bonheur, mais l'accomplissement de la morale. Son amour ne tendait pas à satisfaire les désirs et les passions des individus, mais à leur assurer la félicité qu'il jugeait conforme à la véritable nature d'un être libre, intelligent et capable d'amour. Ce n'est pas le bonheur, c'est la pratique des devoirs prescrits par la morale, c'est l'amour spirituel, qui constitue le but suprême de l'homme et qui est en même temps la source de la seule félicité à laquelle il puisse prétendre. Si Dieu a subordonné l'acquisition de cette félicité à certaines conditions, s'il a voulu la faire dépendre de certains maux subjectifs et objectifs d'une

durée limitée, il était parfaitement dans son droit. Du moment que Dieu a créé les êtres pour la félicité qu'il a jugée la meilleure et leur a donné le moyen d'y parvenir, l'existence est préférable pour eux à la non-existence et aucune plainte n'est recevable de leur part, même si cette félicité est conditionnelle et surtout s'il était impossible qu'elle ne le fût pas.

Cette félicité qui se fonde sur l'amour, le sacrifice accompli et le mérite acquis, est même la meilleure au point de vue purement humain. Parmi les types de bonheur que nous pouvons imaginer, il en est deux extrêmes : le plaisir toujours et partout, le sentiment exclusif de l'amour spirituel et du sacrifice. Si le premier prévaut, les plaisirs sensuels formeront l'unique objet, le but absolu de la vie humaine. L'homme n'aura qu'une seule pensée : le désir de jouissances incessantes, et toutes ses actions ne tendront qu'à donner satisfaction à ce désir. Supposons que ses convoitises ne tendent jamais à l'impossible — et qui l'empêcherait, par exemple, de désirer la puissance divine — ou que les plaisirs sensuels toujours renouvelés. n'aboutissent pas très rapidement à la satiété et au dégoût — ce qui semble résulter de leur nature même — l'homme qui s'y abandonnerait ne serait évidemment qu'un composé de sensations passives et d'impulsions organiques; emporté dans un tourbillon sans fin de jouissances matérielles, il ne rentrerait jamais en lui-même; le sentiment de sa liberté, de sa dignité, de sa responsabilité lui resterait toujours étranger. Ce serait d'ailleurs un parfait égoïste, qui ne serait relié aux autres que par des sympathies passagères dépendant de ses plaisirs; et si même en vertu de quelque arrangement, dont il nous est difficile de nous faire une idée, sa volonté exclusive de donner carrière à ses passions

pouvait s'accomplir sans porter préjudice à autrui, il ne vivrait toujours que pour lui seul, ne penserait qu'à lui-même et ne se rattacherait par rien à l'ensemble de l'univers. La vie de cet homme serait celle d'un animal qui, par suite de circonstances favorables, pourrait largement satisfaire à ses besoins et serait exempt de maladie et de douleur; il n'aurait aucune valeur propre, ne serait digne d'aucune estime et n'inspirerait à ceux qui ont compris des aspirations plus hautes que l'aversion et le mépris.

Si, au contraire, nous considérons l'homme du type opposé, qui ne connaît d'autre félicité que celle qui résulte de l'amour des autres et du sacrifice accompli, qui, par conséquent, s'abstiendra de tout plaisir et dont la vie austère ne sera qu'une abnégation continue, son existence nous paraîtra peut-être triste et décolorée, mais nous ne pourrons nous empêcher de lui reconnaître une valeur supérieure, de l'admirer et de l'aimer. Et certes il ne sera pas malheureux. La flamme du dévouement qui brûlera dans son cœur lui préparera les joies les plus pures et les plus intenses. On pourra dire que pour atteindre une telle félicité, il faut une volonté d'une énergie extraordinaire et un désintéressement presque impossible, mais on conviendra en même temps que cette félicité est la plus haute et la plus grande que l'homme puisse désirer.

Mais ce sont là deux types extrêmes qui, en réalité, n'ont jamais existé, le premier, parce que la nature des choses s'y oppose, le second, parce que dans l'existence de l'homme le plus disposé au sacrifice une part, si minime soit elle, est faite au plaisir des sens. Et cette part est légitime dans une large mesure, car Dieu ne nous a pas donné l'attrait du plaisir pour que nous n'en jouissions jamais; et d'un autre côté, les sacrifices qu'impose l'amour

et le devoir vont rarement jusqu'à l'abnégation absolue. Cependant, il était utile de considérer ces types extrêmes, car ils indiquent jusqu'à un certain point, si on tient compte en même temps de l'ensemble des facultés humaines, le genre de félicité que Dieu a destiné à l'homme.

Cette félicité, autant que nous pouvons l'imaginer, doit comprendre avant tout des satisfactions morales. L'amour de Dieu et des autres hommes en forme certainement l'élément principal. Une communauté d'amour entre des êtres intelligents et libres, où chacun s'oublierait lui-même pour ne penser qu'aux autres, où tous seraient disposés au sacrifice sans qu'aucun trouvât l'occasion de se l'imposer, c'est le plus haut idéal du bonheur auquel l'homme puisse aspirer.

Mais ces sentiments d'amour réciproque supposent une valeur personnelle de ceux qui y participent. Le véritable amour n'est possible qu'entre êtres dignes d'être aimés. L'amour pour un individu indigne n'est que la pitié et laisse subsister une inégalité qui rend impossible la vraie réciprocité. Cette valeur, l'homme ne peut la trouver que dans un mérite acquis et ce mérite, comme nous l'avons vu, ne peut être acquis qu'au prix de sacrifices et d'efforts volontaires. Et d'autre part, comme nous l'avons vu aussi, l'esprit de sacrifice constitue l'élément essentiel de l'amour. La communauté d'amour dont je viens de parler ne peut donc s'établir qu'entre des êtres doués d'un mérite acquis par des sacrifices voulus ou accomplis. Les mérites de ces êtres pourront être différents sans doute, mais, en vertu de leur amour réciproque même, nul n'enviera le mérite supérieur d'un autre, nul ne méprisera celui dont le mérite est inférieur. Telle est du moins la condition pour que la félicité de la communauté fraternelle soit parfaite.

L'activité semble être l'essence de l'âme humaine. L'action, quand elle n'exige pas d'efforts pénibles, forme un des éléments les plus indispensables du bonheur. Dieu nous a donc destinés à agir et si parmi les actions que nous accomplissons dans ce monde il en est beaucoup qui ne contribuent que médiocrement à notre félicité, il en est d'autres, au contraire, qui constituent de vrais plaisirs et des plaisirs approuvés par la plus stricte morale. Telle est avant tout la perception et la production du beau et toutes les jouissances esthétiques qui en résultent, jouissances où sont intéressées à la fois les sens, les facultés émotives et toutes les puissances spirituelles. Des actions d'un autre ordre donnent lieu à des satisfactions non moins vives et non moins légitimes : ce sont celles qui proviennent du développement de l'intelligence et de l'acquisition du savoir. Enfin tout travail, quand il s'accomplit sans peine et donne des résultats féconds, est une source de satisfactions nombreuses. Ces motifs d'activité ne manqueront certainement jamais à l'homme et occuperont toujours une place éminente parmi les causes de sa félicité.

Enfin cette félicité exige certaines conditions négatives : l'absence des peines morales et du chagrin et l'absence des maux physiques et de la douleur proprement dite. Sans doute le mal métaphysique existera toujours, ainsi que pour des êtres libres la possibilité du mal moral. Mais on peut concevoir un état où cette possibilité ne se réalise jamais, et quant au mal métaphysique, l'esprit d'abnégation et de sacrifice le fera toujours accepter avec résignation par les âmes dévouées qui n'aspireront jamais à des satisfactions incompatibles avec leur nature finie.

Telles sont, autant que nous pouvons le deviner, les conditions et la nature de la félicité que Dieu a voulue

pour l'homme. De là résultent des conséquences importantes, qui jettent un grand jour sur la pensée dont est issu cet univers.

1° Les êtres capables d'amour qui ont cette destination doivent posséder l'aspiration au bonheur et l'intelligence suffisante pour distinguer la vraie félicité des plaisirs sensuels.

2° Il est nécessaire qu'ils soient eux-mêmes les instruments de leur félicité et puissent la créer par leur propre volonté, ce qui implique qu'ils soient doués d'une force propre s'exerçant librement à son choix.

3° Cette félicité doit être méritée, ce qui suppose qu'elle ne peut être le fruit que d'efforts plus ou moins pénibles et de sacrifices.

4° Il faut que les êtres créés dans ce but soient multiples et vivent en société, car l'amour et les sacrifices réciproques ne sont concevables qu'à cette condition.

5° Cette destination doit leur être imposée comme une loi qui les oblige les uns vis-à-vis des autres, une loi morale. La société ne peut être constituée que par une loi de ce genre, car lors même qu'on suppose qu'elle résulte d'un contrat, les contractants ne peuvent être liés les uns vis-à-vis des autres que si leurs engagements tirent leur force d'une loi qui les oblige à tenir leurs promesses. Cette loi trace en même temps aux êtres qui y sont assujettis la voie qu'ils doivent suivre pour accomplir leur destination; elle détermine ce qui pour leur volonté est le bien et le mal et, tout en les laissant libres de choisir entre l'un et l'autre, fait un mérite du choix du bien.

6° Enfin, la dernière conséquence de cette relation, qui est en même temps le corollaire de toutes les conséquences précédentes, c'est que la vie de ces êtres doit nécessairement

être divisée en deux périodes : la période des actions et des efforts, et la période de la félicité acquise, le temps du travail et des sacrifices et le temps des satisfactions résultant de ces peines, la vie transitoire des épreuves et des douleurs et la vie définitive de la félicité méritée.

Ce sont là de bien vieilles vérités. Mais pour être vieilles, elles n'en sont pas moins vraies, et dans tout ce que la philosophie ancienne et moderne a tenté d'y substituer, il n'y a rien qui égale la lucidité et la rigueur de ces simples données, communes d'ailleurs à tous les systèmes religieux qui méritent ce nom.

Comme je l'ai dit, ces conséquences de la destination humaine jettent un grand jour sur les idées qui ont présidé à la création de notre univers. Elles expliquent pourquoi Dieu a créé des êtres individuels, libres, intelligents, capables d'amour, aspirant au bonheur; pourquoi il a voulu que ces êtres vécussent en société et fussent soumis à une loi morale. Elles rendent compte en même temps des biens et des maux qui devaient nécessairement découler de ces données premières : le bien de l'amour, du sacrifice, de l'accomplissement du devoir; le mal de la sujétion à une loi imposée, des entraves résultant de l'état social, de la limitation de l'indépendance individuelle et de la solidarité que cet état implique, les maux qu'entraînent la désobéissance à la morale et la mauvaise volonté des uns à l'égard des autres. Elles expliquent la mort.

Mais il est d'autres questions non moins graves sur lesquelles elles nous laissent dans une incertitude complète. Elles ne nous disent rien sur l'existence de ce monde physique auquel notre destinée est si intimement liée. Elles nous laissent dans l'ignorance sur les raisons qui ont motivé l'assujettissement de notre âme immortelle à un corps

organique et ont fait de ce corps non seulement l'instrument indispensable de toute notre activité extérieure, mais de notre pensée même. Elles ne nous renseignent ni sur la cause des plaisirs sensuels et notre tendance à les préférer aux satisfactions morales, ni surtout sur la douleur physique qui joue un si grand rôle dans notre vie. Ces grands problèmes, qui intéressent si vivement l'ordre général de la création, dépendent-ils également de la bonté de Dieu?

Je pense que ces problèmes aussi peuvent recevoir une solution approximative.

II. Quand nous considérons l'univers tel qu'il s'offre aujourd'hui aux regards de la science, cette quantité innombrable de globes qui roulent dans l'espace, suivant des lois inflexibles, la richesse et la variété des organismes qui s'y développent, les millions d'années qui se sont écoulées depuis que ces globes existent et que la vie les anime; quand nous comparons aux immenses proportions de cette nature non humaine l'exiguïté de l'homme, la courte durée de son activité, même comme espèce, dans ce monde, les liens et conditions de toute nature qui subordonnent sa vie aux lois nécessaires qui régissent ce milieu, nous sommes en droit de nous demander si cet univers a bien été créé pour l'homme ou les êtres analogues à lui qui peuvent habiter d'autres planètes, ou si, au contraire, ce n'est pas l'homme lui-même qui forme un élément particulier d'un ensemble qui a sa destination propre, distincte de celle des parties qui le composent, et s'il est plus qu'un des rouages d'un mécanisme dont l'unité paraît évidente, bien que nous ne puissions en pénétrer le but dernier. Tout paraît prouver en effet que, comme l'a dit un penseur éminent[1], l'huma-

[1] Mon maître BUCHEZ, *Introd. à la science de l'histoire*, 1re édit., p. 109.

nité est fonction de l'univers. L'ensemble des choses créées que nous connaissons semble former un tout qui se meut progressivement vers un but à lui assigné ; dans ce mouvement universel, tous les êtres particuliers jouent leur rôle nécessaire, l'humanité comme tous les autres, et ils ne semblent avoir été créés que pour cette fonction qu'ils remplissent dans le tout. Le monde, dans ce cas, n'aurait pas pour but de servir de théâtre à la libre activité de l'humanité, mais celle-ci ne serait elle-même qu'un rouage nécessaire au mouvement général et elle n'existerait que pour contribuer à l'accomplissement d'une destination qui lui est étrangère.

Comment concilier ces données, qui résultent de l'expérience, avec le principe que Dieu a créé les êtres pour les aimer et que c'est la félicité d'êtres libres et intelligents qui forme le but suprême de la création ?

Cette conciliation me paraît facile ; il n'est pas contraire, en effet, à la sagesse et à la puissance de Dieu d'atteindre par un même arrangement deux ou plusieurs buts à la fois.

Dieu a pu concevoir un monde composé de créatures de toute espèce, dans lequel il pouvait déployer toute la variété et la richesse de son intelligence et qui fût une manifestation grandiose de sa puissance infinie. Ce monde, soumis aux lois du temps et du mouvement, devait aboutir à un résultat déterminé, avoir une finalité propre, car telle est la condition de toute œuvre intellectuelle. Mais on ne voit pas la raison pour laquelle il aurait donné l'existence à ce monde, s'il n'avait pu la lier en même temps à celle d'êtres libres et intelligents qu'il pût aimer. Du moment que cette liaison était possible, on comprend qu'il l'ait réalisée. Ces êtres libres et intelligents ont pu entrer ainsi dans la conception de ce monde, et ce dernier a pu devenir

le théâtre de l'activité des premiers. Nous pouvons donc comprendre que l'univers que nous connaissons ait sa destination particulière et que l'homme fasse partie de cet univers, en soit un rouage et contribue à l'accomplissement de sa destination ; et que cependant cet univers lui-même n'ait été créé que parce qu'une fonction y était dévolue à l'homme et aux autres êtres intelligents qui en font partie.

Un exemple pris dans les choses humaines aidera à faire comprendre cette relation. Supposons un auteur dramatique qui a l'idée d'une pièce de théâtre ; cependant il ne réalise pas cette idée, parce que les acteurs qui pourraient jouer son drame ne lui paraissent pas suffisants. Mais voilà qu'il survient des artistes capables de se charger des principaux rôles. Alors l'auteur écrit sa pièce et la fait représenter. Le drame, dans cet exemple, est l'analogue du monde non humain. C'est une œuvre qui a son existence, son unité, sa destination propres, parfaitement indépendantes de celle des acteurs qui doivent la représenter et qui produirait une partie de son effet même à la simple lecture. Mais ce drame n'aurait pas été composé s'il ne s'était trouvé des acteurs qui pussent y figurer. C'est la présence de ces acteurs qui a déterminé l'auteur à réaliser sa conception dramatique, comme c'est la présence projetée d'êtres libres et intelligents qui a déterminé Dieu à créer l'univers non humain. Et cependant dans le drame composé par le poète, les acteurs ne jouent qu'un rôle, ce ne sont pas eux qui donnent à l'œuvre son sens et sa valeur. De même le monde où nous vivons a sa destination indépendante de l'homme, qui n'y remplit qu'une fonction. Les deux buts se réalisent donc en même temps, la finalité propre à l'univers s'accomplit suivant les lois déterminées par Dieu, et l'amour de Dieu pour les hommes se révèle

dans la création même de ce monde, qui donne un emploi à leur activité.

Ce monde n'est donc pas uniquement un lieu d'épreuves, il n'a pas été créé exclusivement pour que l'homme y puisse souffrir et mériter. C'est une combinaison tendant à un but par des phénomènes successifs, phénomènes à la production desquels l'homme est appelé à participer ; c'est une œuvre divine dans laquelle une part de travail est réservée à l'homme et qui pour lui n'est pas seulement une source de peines et de douleurs, mais aussi de satisfactions et de plaisirs. Si l'univers n'était qu'un lieu d'épreuves, il devrait être contemporain de l'homme et sa durée ne devrait pas dépasser celle de l'humanité. On ne concevrait pas, en outre, la raison de cette immense masse de phénomènes cosmiques, géologiques, biologiques, dont le plus grand nombre reste inconnu à l'homme, et qui ne touchent que très indirectement ou ne touchent pas du tout à la vie humaine. Il semble que si le but unique de Dieu avait été de donner à l'homme l'occasion de souffrir et de mériter, une machine si compliquée n'eût pas été nécessaire. En outre, le but moral que se proposait Dien n'eût été atteint que très imparfaitement. La grande loi morale, c'est l'amour réciproque; c'est dans cet amour que les êtres spirituels doivent chercher le *summum* de la félicité. Or, si le monde matériel n'était qu'un lieu d'épreuves, la pensée égoïste du salut personnel serait devenue la préoccupation légitime de tous; les meilleurs ne se seraient proposé d'autre but que de soutenir courageusement les épreuves qui leur étaient imposées pour se rendre dignes de la récompense éternelle. Ce système était incompatible avec l'oubli de soi-même et l'amour des autres, conditions premières de la vie future.

Non, Dieu, en attribuant au monde qu'il créait une destination propre, une fin déterminée à atteindre dans la série des temps, et en assignant à l'humanité une fonction, une œuvre dans ce monde, montrait qu'il imposait à tous les êtres créés la grande loi du sacrifice qu'il s'était imposée à lui-même en produisant l'univers. Nul être n'est créé pour lui-même; tous, que leurs mouvements soient aveugles et nécessaires ou libres et dictés par une intelligence, tous sont les instruments obligés ou les ouvriers volontaires d'une œuvre dont le but n'est pas en eux-mêmes, dont la fin les dépasse et dépend uniquement de la volonté de Dieu. Mais cette subordination de tous à un but final, en même temps qu'elle condamne la prétention que pourrait avoir l'un des êtres de se faire centre et de tout rapporter à lui, qu'elle justifie la position relative de chacun et donne la raison du sacrifice imposé à tous, relève du même coup la valeur de chacun, en l'investissant d'une fonction universelle, en en faisant le coopérateur de Dieu dans l'accomplissement du but final, en l'associant à l'œuvre divine. Tous ont été reliés ainsi en une seule unité, et à la valeur personnelle que chacun pouvait avoir par soi-même s'est jointe la valeur qu'il tirait de l'ensemble, l'honneur d'un service ou d'un ministère accompli suivant la volonté de Dieu.

Il résulte de là une autre conclusion. Si l'homme n'est pas seulement ici-bas, comme le prétendent certains théologiens, pour faire son salut individuel en subissant des épreuves plus ou moins douloureuses, la doctrine philosophique qui attribue à l'homme un but purement individuel sur cette terre, qui ne considère la société que comme un moyen de procurer un plus grand bien aux individus, qui fait naître le devoir du droit, qui base la morale elle-même sur l'autonomie de la personne libre, cette doctrine qui ne

fait que reproduire, dans le domaine de la libre pensée, l'enseignement théologique du salut individuel, n'est pas plus fondée en vérité que cette dernière. Je n'ignore pas que par cette affirmation je me place entièrement en dehors du courant philosophique du temps actuel; bien plus, en dehors des idées générales que la renaissance a empruntées à l'antiquité et qui depuis n'ont cessé de dominer la philosophie morale. Mais d'autre part la subordination de l'individu à la société est un fait pratique si évident, tout le développement de la civilisation constaté par l'histoire prouve d'une manière si péremptoire que l'œuvre de l'homme est sociale et non individuelle, enfin l'humanité est rattachée par des rapports si étroits au monde inorganique et organique, qu'il semble impossible de tout rapporter à l'homme, et à l'homme individuel, sans méconnaître les conditions les plus essentielles de l'ordre universel. Je persiste donc à croire, malgré la puissance de l'opinion contraire, que l'humanité est fonction du monde, de même que les peuples sont fonctions de l'humanité et les individus fonctions de la nation dont ils font partie [1].

Du sommet où nous sommes arrivés, nous pouvons embrasser tout le champ du bien et du mal qui nous est départi sur cette terre. Notre assujettissement aux lois du monde physique s'explique, ainsi que nos rapports nécessaires avec ce monde, et par eux tous les plaisirs et toutes les douleurs dont la condition est dans ce monde.

[1] Ceci n'empêche pas l'individu d'être une fin en soi, dans un certain sens du moins, c'est-à-dire, en tant que nul n'a le droit de considérer les autres comme des moyens de sa propre fin; c'est là en effet un principe moral, basé sur l'égalité des hommes, mais qui ne préjudicie en rien à la fonction de l'humanité dans l'ensemble des êtres. Je reviendrai sur ce point au chapitre III qui suit.

Les lois de l'univers dépendent naturellement de la conception générale que Dieu voulait réaliser, de l'ensemble de la combinaison qu'il avait imaginée et du but qu'il avait assigné à cette combinaison; de ces lois naissaient, suivant une logique inéluctable, les conditions nécessaires du bien et du mal objectifs. Ce bien et ce mal, Dieu ne pouvait les éviter sans renoncer à la réalisation même de sa conception; comme nous l'avons vu en traitant de l'intelligence divine, il n'est pas maître des conséquences logiques qui naissent d'une idée donnée. Les biens et les maux objectifs devaient à leur tour se traduire en biens et maux subjectifs pour les êtres sensibles et intelligents compris dans la combinaison générale. Cet univers ne pouvait donc être créé sans toutes ses imperfections, sans tout le mal, ne provenant pas de la volonté humaine, qu'il contient. Toute la question était de savoir si tel qu'il pouvait être, il valait mieux pour les êtres sensibles et intelligents qu'il fût ou ne fût pas. Dieu, dans son amour pour ces êtres, a jugé préférable qu'il fût.

J'ai indiqué dans ce qui précède ce qui me paraît connaissable dans le but général de la création. Mais la science humaine est assez avancée aujourd'hui pour qu'il soit possible de pénétrer plus avant dans le plan de la combinaison voulue par Dieu. Cette combinaison suscite deux espèces de considérations bien distinctes : 1° celles qui sont relatives au monde matériel et à la vie de l'humanité dans ce monde ; 2° celles qui concernent le monde futur et la destinée définitive des êtres libres et intelligents. Les premières sont seules basées sur les faits constatés par l'expérience scientifique; elles embrassent à la fois l'ordre non humain et la vie actuelle de l'humanité; les secondes sont surtout conjecturales, mais elles soulèvent une question

majeure, celle de la justice de Dieu. Nous allons successivement présenter les unes et les autres, en donnant aux premières, qui sont seules accessibles jusqu'à un certain point à notre connaissance, tous les développements nécessaires et en indiquant pour les secondes les suppositions les plus vraisemblables.

CHAPITRE II

DE L'ORDRE GÉNÉRAL DES CHOSES NON HUMAINES

I. Le but dernier que Dieu s'est proposé en créant le monde, dans lequel il a réservé une fonction à l'homme, n'est pas accessible à notre science actuelle et probablement restera toujours inconnu. Cependant une partie de ce but se révèle dans l'ordre établi par Dieu même dans ce monde, dans les faits généraux qui constituent les lois fondamentales de notre univers. Ces lois dénotent un plan bien marqué, dont nous ne pouvons suivre l'application dans tous les détails, mais dont les traits les plus essentiels ne sont pas méconnaissables. Pour nous faire une idée approximative de ce plan, il suffira donc de constater ces faits généraux qui en sont l'expression.

Le premier de ces faits, celui qui domine tous les autres, c'est que les êtres qui composent ce monde se rangent en espèces parfaitement distinctes, dont chacune comprend un grand nombre d'individus et que ces espèces forment une série, disposée suivant un ordre hiérarchique, de telle manière que les unes sont supérieures, les autres inférieures. La supériorité est marquée par ce caractère que les supérieurs contiennent tout ce qui constitue les inférieurs et quelque chose de plus. Cette série est donc analogue à une progression géométrique à termes ascendants; seulement de la progression dont il s'agit nous ne connaissons pas la raison et rien n'indique que nous parviendrons jamais à la dégager. Chaque terme de cette série comprend

d'ailleurs un plus ou moins grand nombre d'espèces distinctes, dont l'existence suppose celle des êtres des termes précédents, et l'ensemble des êtres de toute la série forme un système harmonique, un agencement dont toutes les parties se correspondent, une machine composée de milliers de rouages dont aucun peut-être ne pourrait faire défaut sans que le mécanisme tout entier fût troublé dans son jeu.

Au plus bas de l'échelle, nous trouvons l'espace et le temps qui impliquent le nombre. Ils forment le premier lieu, destiné à recevoir toutes les créations superposées, dont aucune ne serait concevable en dehors de ces entités. Puis vient la matière inerte, qui occupe l'espace, et le mouvement, qui, se produisant suivant certaines lois générales, constitue les forces dites physiques, la gravitation, la chaleur, la lumière, l'électricité. Cette matière fut-elle homogène dans l'origine et ne se différencia-t-elle que plus tard? Nous l'ignorons. Ce qui est certain, c'est que nous ne la connaissons que sous des formes spécifiques distinctes, les corps simples chimiques, doués de forces diverses qui produisent entre eux les combinaisons les plus variées. Telle est la matière brute qui forme dans l'espace de grandes masses, réparties en un nombre indéfini de systèmes solaires. Mais la création ne s'est pas arrêtée à ces masses de matière brute. A leur surface s'est établi successivement un monde d'êtres vivants qui eux-mêmes forment deux grandes séries, la série végétale et la série animale. Dans l'une et l'autre l'organisation et la vie commencent par être rudimentaires, mais elles s'élèvent peu à peu à des formes plus parfaites, la série végétale restant toujours inférieure à la série animale. Cette dernière aboutit enfin à l'homme, qui par son corps en est le couronnement et qui

par ses facultés intellectuelles et morales présente un type absolument nouveau et distinct n'ayant aucune commune mesure avec les êtres placés à un degré inférieur de l'échelle.

La science est loin de se rendre compte de la fonction que remplissent dans l'ensemble de l'univers soit les grandes masses solaires et planétaires, soit chacune des espèces minérales, végétales et animales. Mais quand on se place à un point de vue général, il apparaît au premier coup d'œil que les êtres supérieurs supposent les inférieurs et ne sauraient exister sans eux. Si les corps minéraux ne formaient des masses, les plantes et les animaux manqueraient de support. Les animaux ont besoin, pour vivre, des végétaux et de certaines matières minérales; les végétaux tirent toute leur substance de ces dernières. Minéraux, végétaux et animaux sont composés des mêmes corps simples qui, par l'effet des forces chimiques et biologiques, passent sans cesse des uns aux autres. La vie de tous exige aussi le fonctionnement des forces physiques, sans l'intervention desquelles d'ailleurs le jeu des affinités chimiques ne saurait se produire. Enfin toute matière en mouvement suppose l'espace et le temps.

Jusqu'au commencement de ce siècle, on pouvait croire que cette série d'êtres avait été créée simultanément et que la production du monde s'était faite d'un seul coup. La géologie a prouvé le contraire. Il résulte sans conteste des faits constatés par cette science qu'il a fallu une longue suite de siècles pour amener les masses minérales à l'état où nous les observons aujourd'hui; que la série végétale et animale a commencé un jour sur le globe terrestre et que les espèces supérieures n'ont pris naissance qu'après les espèces inférieures. L'apparition succes-

sive d'êtres en série croissante constitue ce qu'on appelle le progrès. Qu'on considère la production de cette série comme le résultat de créations successives ou comme l'effet d'une évolution continue, cela importe peu pour le moment. Le progrès dans le passé du monde matériel est un fait indubitable et nous pouvons le poser comme la première loi fondamentale de ce monde.

La seconde loi est celle de la transformation continuelle du monde existant par l'action des êtres de tout ordre. En dehors des rapports qui en forment une série et les relient en un seul système, ces êtres ont des relations de toute nature résultant de l'activité spécifique propre à chacun d'eux. Sauf celles qui naissent des simples rapports d'espace et de temps, toutes ces relations proviennent d'actions réciproques, manifestées par le mouvement. Le premier mouvement a peut-être été imprimé à la matière par Dieu même, et suivant l'hypothèse de Descartes, partagée aujourd'hui par un grand nombre de savants, ce mouvement primitif et perpétuel serait le seul qui se fût jamais produit, le seul qui subsiste toujours. Se conservant en entier et se transmettant d'une portion de matière à l'autre, il serait toujours le même dans ses apparences diverses et formerait le fond invariable de toutes les révolutions cosmiques, de tous les phénomènes physiques et chimiques, de toutes les actions vitales. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui le principe de la conservation et de la transformation de l'énergie. Mais si cette hypothèse est plausible dans une certaine mesure, il n'a pas été possible jusqu'ici d'y rattacher tous les mouvements qui se produisent dans ce monde, tels que les actions moléculaires, les attractions et répulsions de diverse nature que la science est obligée de supposer et surtout la formation et le développement des

germes organiques. Ces sortes de mouvement ne peuvent s'expliquer que par l'existence de forces permanentes qui les produisent. Chaque espèce d'êtres contient ainsi des forces spéciales qui contribuent au mouvement général, et quand une espèce nouvelle fait son apparition, c'est en même temps une force nouvelle qui s'ajoute à l'ensemble des actions et réactions qui étaient en jeu jusqu'alors.

Le mouvement initial et les mouvements provenant des forces spéciales sont permanents et invariables et rien n'y ressemble à l'action de la liberté humaine. Aussi la constance des lois de la nature forme-t-elle le dogme fondamental de la science moderne et de là le déterminisme inflexible des phénomènes qui ressortissent de ces lois. Si toutes les forces de la nature avaient été créées du même coup, elles auraient dû aboutir après une suite de siècles à l'équilibre absolu, c'est-à-dire à l'immobilité, ou bien à un mouvement circulaire, se reproduisant identiquement après une série de phases diverses. Le mouvement des planètes autour du soleil et divers cycles de phénomènes météorologiques et biologiques nous offrent l'image de cercles de cette nature. Mais par suite de la première loi que nous venons de constater, de la loi du progrès, les faits ne se passent pas ainsi. L'apparition successive de nouvelles espèces d'êtres, c'est-à-dire de forces nouvelles, empêche l'équilibre ou le mouvement circulaire de s'établir. Toute force nouvelle survenant dans un milieu donné en modifie nécessairement l'équilibre et en change les conditions d'existence. En d'autres termes, elle opère une transformation dans ce milieu. Une fois cette transformation accomplie, un nouvel équilibre finirait par s'établir et la nouvelle force s'harmoniserait avec les précédentes. Mais s'il survient alors une autre force encore, les mêmes phénomènes

se reproduiront et c'est ce qui est arrivé jusqu'ici sur la terre en vertu de la loi du progrès. Le progrès consistant dans l'apparition successive d'espèces nouvelles, chaque espèce a fait subir une certaine transformation au milieu dans lequel elle apparaissait, et ainsi les transformations se sont succédé avec la succession des espèces et jamais un équilibre définitif n'a pu s'établir.

L'apparition des êtres nouveaux a d'ailleurs toujours été en relation étroite avec ces transformations mêmes. A chaque nouvelle espèce, en effet, il fallait un milieu approprié et cette appropriation est résultée chaque fois des transformations opérées par les espèces précédentes. Le plus ancien milieu ne pouvait servir de séjour qu'aux végétaux et aux animaux les plus rudimentaires. Les espèces plus parfaites n'ont pu naître que dans des mers et sur des terres préparées par celles qui les avaient précédées.

L'activité de tous les êtres organiques que nous connaissons n'a donc consisté jusqu'à l'apparition de l'homme qu'à transformer d'une manière continue le globe terrestre, pour préparer la venue successive d'êtres supérieurs et définitivement de l'homme. Sous l'action de ce dernier aussi, le globe éprouve des transformations considérables. Mais cette action diffère essentiellement de celle des végétaux et des animaux et ce n'est pas encore ici le lieu de nous en occuper.

La troisième loi générale est celle de l'antagonisme universel. Tous les êtres de la nature, toutes les forces qu'ils contiennent sont en lutte perpétuelle. Cette loi n'est d'ailleurs qu'une conséquence des données générales de la mécanique. Pour avoir son effet entier, une force devrait être unique. Du moment que plusieurs forces sont réunies dans

un même système, les effets de l'une sont entravés par ceux des autres : ou bien elles se neutralisent réciproquement en se faisant équilibre, ou bien il se produit une résultante et le mouvement ne suit la direction propre d'aucune des forces. Cette loi d'antagonisme trouve son application dans tous les phénomènes de la nature, elle domine tous les êtres qui composent notre système planétaire et a son expression la plus saisissante dans la destruction des individus et même des espèces. Les forces physiques et chimiques détruisent constamment les formes individuelles des corps minéraux, et si les corps simples subsistent, ils changent sans cesse de forme et subissent à chaque instant des combinaisons nouvelles. Les forces qui constituent l'individu végétal ou animal concluent fatalement à la mort des individus; en outre, la vie limitée de chaque individu n'est possible que par la destruction et la mort d'individus d'espèce différente. Les plantes ne vivent qu'à condition de décomposer des minéraux; les animaux, qu'à condition de dévorer des plantes ou d'autres animaux. Les espèces elles-mêmes ne peuvent se propager qu'en enlevant à d'autres le moyen de vivre, et les créations anciennes s'effacent généralement et meurent dans la lutte avec les créations nouvelles. Le combat pour la vie est certainement le fait universel du monde non humain et il est la condition même des transformations mentionnées plus haut. Ces transformations ne peuvent s'opérer que par le changement de ce qui est, et ce qui est ne peut changer que s'il survient des faits nouveaux et si les anciens sont détruits.

Telles sont les lois les plus générales qui régissent le monde physique, et l'on voit que ces lois se tiennent étroitement et que les dernières supposent la première. La loi fondamentale, c'est le progrès; les transformations du

milieu et l'antagonisme des êtres ne sont que des moyens servant à l'accomplissement de cette loi. Il résulte de cette combinaison que l'œuvre du progrès comprend deux actions distinctes : la production même des êtres dont les espèces constituent les termes de la série progressive, et la préparation du milieu destiné à recevoir les espèces nouvelles, préparation accomplie par les espèces précédentes. Chaque terme du progrès se décompose ainsi en deux temps, l'un de l'apparition des créations nouvelles, l'autre des transformations opérées dans le milieu par ces créations en vue des créations futures. Ce second temps comprend des périodes plus ou moins longues pendant lesquelles l'action appartient exclusivement aux êtres créés antérieurement. Ces masses minérales avec les forces physiques et chimiques qui les tiennent en mouvement, ces végétaux, ces animaux, sont ainsi les instruments du progrès ; c'est par eux que s'opèrent les transformations ; chacun d'eux participe dans une limite déterminée à l'œuvre progressive. Mais la production même de ces êtres est l'œuvre de Dieu.

Ici nous nous heurtons à l'hypothèse de l'évolution, qui a acquis de nos jours une si grande autorité dans la science et sur laquelle nous ne pouvons nous abstenir de donner notre opinion.

Cette hypothèse, suivant laquelle tous les êtres organiques que nous connaissons seraient sortis par des transformations lentes et successives d'un seul être primitif d'une simplicité extrême, se présente sous deux formes. La première est la forme purement matérialiste, d'après laquelle l'être primitif lui-même ne serait issu que de la rencontre fortuite de certains éléments inorganiques, et tout le développement ultérieur, de la production également fortuite, chez quelques-uns de ces êtres, d'organes mieux appropriés

au milieu, organes qui leur assuraient la victoire dans le combat pour l'existence. Dans la seconde forme de l'hypothèse, on admet que le premier être vivant a été créé par Dieu; mais on suppose que cet être contenait en germe tous les êtres futurs, qui en naîtraient successivement dans un ordre déterminé d'avance à mesure que le milieu se prêterait à leur éclosion, comme les organes de la plante qui sortent de la graine à la saison favorable. Mais l'hypothèse ne me paraît acceptable ni sous l'une ni sous l'autre de ces formes.

En ce qui concerne d'abord la conception matérialiste, elle est logiquement inadmissible. On ne comprend pas comment un développement fortuit, pareil à celui qu'on suppose, aurait pu donner une série progressive. Comme je l'ai dit, cette série est analogue à une progression géométrique ascendante. Or des nombres qu'on prend au hasard ne constitueront jamais une série de ce genre. La probabilité qu'il en fut ainsi équivaudrait à zéro. Une telle progression suppose une raison, c'est-à-dire un facteur constant multipliant les termes successifs, et il n'y a qu'une intelligence qui soit capable d'opérer une telle multiplication et par suite d'établir une série pareille. En outre, comme on l'a dit souvent, il est contradictoire à toutes nos notions sur la causalité, que le supérieur soit produit par l'inférieur, que le moins donne le plus. Le fait même du progrès suffit donc pour réfuter l'hypothèse matérialiste.

La seconde hypothèse, celle qui place tout le développement futur en puissance dans le germe primitif, n'offre rien de contradictoire, et certes un tel arrangement ne serait pas au-dessus de la puissance de Dieu. Mais quelle complication infinie dans un tel germe! Nous savons par expérience, quoique nous ne puissions comprendre com-

ment cela se fait et que nous ne l'aurions jamais cru si nous ne l'avions vu, que d'un gland il sortira un chêne, de l'œuf d'une poule un poulet. Mais comment concevoir que, suivant les circonstances, la même graine donne tantôt un brin d'herbe et tantôt un palmier, un même œuf tantôt une fourmi, tantôt un éléphant. Aucune expérience ne nous a appris rien de pareil, et jamais aucun homme n'a constaté un tel phénomène. Toute notre science, au contraire, constate que chaque espèce ne produit que le germe de son espèce même et rien de plus.

C'est qu'en réalité — et ceci s'applique aux deux formes de cette conception — l'évolution n'est jusqu'ici qu'une pure hypothèse qui ne s'appuie sur aucun fait établi scientifiquement. Des inductions plus ou moins vagues, des analogies problématiques, elle n'a pas jusqu'ici d'autre fondement. De ce qu'il a existé à l'époque tertiaire successivement plusieurs espèces se rapprochant de plus en plus du cheval de notre temps, on conclut que ces espèces sont sorties les unes des autres et que le cheval en est le dernier rejeton. Mais ce fait, rien ne le prouve, et ces espèces différentes pourraient aussi bien avoir été des créations distinctes adaptées à des milieux différents. Depuis que l'homme existe, il n'a constaté la transformation d'aucune espèce en une autre. Sans doute, chaque espèce est susceptible de nombreuses variations, et rien n'empêche de croire que des végétaux ou des animaux qu'on a rangés jusqu'ici dans des espèces différentes ne sont que des variétés d'une même espèce. On a dit qu'il n'y avait pas de saut dans la nature, mais cette affirmation ne répond pas aux faits, car elle supposerait qu'il n'existe rien de discontinu. Or, si le continu est le propre de diverses entités, telles que l'espace, le temps, la matière, le mouvement, le discret ou le dis-

continu se trouve dans beaucoup d'autres, notamment dans le nombre. Le passage d'un nombre à l'autre, de 1 à 2, de 2 à 3, est toujours un saut, et il en est de même pour les fractions qu'on peut intercaler entre deux nombres consécutifs. Quelles que soient les ressemblances et les rapports de toute sorte que l'on constate entre les espèces végétales ou animales, la série de ces espèces est parfaitement discontinue comme celle des nombres. Aussi, si malgré ces difficultés logiques que rencontre l'évolution et l'absence complète de faits qui la prouvent, tant de savants ont propagé avec ferveur ce système, c'est qu'ils étaient matérialistes et qu'ils ne voyaient d'autre voie pour bannir du monde toute action divine, pour nier toute création. Hors de l'évolution, l'apparition successive d'êtres nouveaux dans le monde n'est explicable que par des créations et suppose par conséquent l'existence de Dieu. Quoi d'étonnant que tous ceux qui nient cette existence aient embrassé avec tant de zèle l'hypothèse que nous combattons ?

Pour ceux qui, au contraire, croient en Dieu, qui trouvent tout naturel que si Dieu existe, il manifeste son existence par des actions positives, rien ne les empêche d'apercevoir les insuffisances du système de l'évolution et d'admettre l'hypothèse de la création. Et comme les apparitions d'êtres nouveaux ont été successives et en progrès les unes sur les autres, il s'ensuit que les créations aussi ont été multiples et progressives. Ainsi sont écartées les difficultés innombrables que suscite l'hypothèse de la création unique d'un germe contenant en puissance tous les êtres futurs et du même coup s'ouvre un aspect saisissant sur le plan général de Dieu.

Il suit, en effet, de cette conception, que les manifesta-

tions de la puissance et de l'intelligence divines sont successives et progressives. La loi la plus générale qui nous révèle le plan de Dieu est le progrès. Dieu projette ses actions suivant une série ascendante, dont quelques termes seulement sont accessibles à notre connaissance, mais dont le commencement et la fin nous échappent. A ces actions divines successives, par lesquelles il se manifeste et qui ont pour résultat la création d'êtres de plus en plus parfaits, il associe ces êtres mêmes, il assigne à chaque création une tâche qui consiste à préparer la création à venir. L'humanité aussi fait partie de cette série; mais, comme nous le verrons, les conditions qui lui sont faites diffèrent beaucoup de celles des créatures antérieures. Cette série a-t-elle commencé et doit-elle avoir un dernier terme, ou est-elle indéfinie? Nous ne pouvons le savoir, mais telle que nous la connaissons, elle suggère la conception la plus haute et la plus étendue que nous puissions nous former du plan de l'activité divine.

II. Nous venons d'exposer l'idée la plus générale que nous puissions nous faire de la combinaison qui constitue ce monde. Il s'agit maintenant d'examiner comment nos idées du bien et du mal s'appliquent à ce système.

Par lui-même le progrès est évidemment un bien. Plus parfait et meilleur sont presque synonymes. L'ensemble du monde ayant le progrès pour loi, cet ensemble tend sans cesse à un bien de plus en plus grand. Ce bien est son but et sa destination suprêmes, et il domine tout son développement, soit que Dieu le réalise lui-même par ses créations successives, soit que les êtres créés y concourent par les transformations qu'ils opèrent. Ce concours des êtres non humains à la production du bien est d'ailleurs

nécessaire; il résulte fatalement de la nature même de ces êtres et est assujetti aux lois du déterminisme le plus rigoureux. Dieu, en adoptant cette combinaison, a donc eu en vue le bien même, le bien objectif le plus grand qui pût s'allier avec elle, et si, de fait, du mal se trouve mêlé à ce bien, c'est que les exigences logiques de la combinaison ne permettaient pas de s'en affranchir.

Ce mal, en effet, paraît considérable, surtout lorsqu'on se borne à un examen superficiel.

Il y a notamment deux dispositions du mécanisme universel qu'il semble difficile d'attribuer à un être essentiellement bon et puissant comme Dieu, c'est d'abord cet antagonisme général des êtres créés, ces destructions incessantes d'individus et d'espèces, cette nécessité que les uns meurent pour que les autres vivent; c'est ensuite la douleur infligée à une partie de ces êtres, douleur inévitable à laquelle les condamnent leur nature et les arrangements généraux du monde et qui, pour des êtres privés d'intelligence et de liberté et ne pouvant aspirer à une vie future, semble n'offrir aucune compensation. Mais ce n'est là qu'une impression première qui s'efface quand on considère les choses de plus près.

Et d'abord pour ce qui concerne la mort et la destruction des individus et des espèces, conséquences nécessaires de l'antagonisme universel, on en voit parfaitement la raison, qui justifie cet antagonisme lui-même. La mort et la destruction sont jusqu'à un certain point l'image du sacrifice même que Dieu a accompli en créant le monde; ils sont l'image aussi du sacrifice qui devait être imposé aux êtres libres et intelligents, dont la place était marquée d'avance dans la série des progrès. C'est l'affirmation éclatante du principe que nul être n'existe pour lui-même,

que chacun ne possède la vie que pour servir à une fin supérieure à lui et placée hors de lui. L'antagonisme des forces est d'ailleurs la condition inéluctable de tout système, de toute combinaison où entre une pluralité de forces. Du moment que chaque être ne devait être que l'instrument passager d'un but final, la mort et la destruction devenaient son lot inévitable.

Mais si le monde physique est l'image de la morale et du sacrifice, il n'en est que l'image. S'il est vrai que chacun des êtres non humains remplit une fonction dans l'ensemble, il la remplit sans le savoir et sans le vouloir; s'il est vrai que cette fonction exige souvent le sacrifice de sa vie, ce sacrifice ne dépend pas de son choix; il est obligé de le subir, il ne se sacrifie pas, il est sacrifié. Rien d'ailleurs n'est laissé à sa liberté et le moindre de ses mouvements est rigoureusement prédéterminé. Mais en réalité cette détermination et ce sacrifice qui, pour un être intelligent, pourraient constituer un mal objectif et sont certainement un mal métaphysique, ne causent aucun mal subjectif à l'immense majorité des êtres qui les subissent, car à l'exception des animaux, tous les êtres qui forment le monde physique sont inconscients et n'ont aucun sentiment ni des résistances qu'ils rencontrent, ni des altérations qu'ils éprouvent, ni des destructions auxquelles ils finissent par succomber.

En effet et malgré les suppositions de quelques idéalistes contemporains, toutes les données de l'expérience démontrent que la matière pure avec les forces physiques qui l'animent, les minéraux et les plantes sont absolument dépourvus de conscience. Tous les phénomènes dont ils sont le sujet et l'objet semblent se passer à leur insu et sans qu'ils en aient la moindre perception. Le mal n'existe donc pas pour

eux et toutes ces transformations et destructions du monde physique les laissent absolument indifférents. Dieu pouvait donc choisir la combinaison qui comportait ce mode de mouvement sans que sa bonté y fût intéressée en quoi que ce soit. Il créait, il est vrai, un mal métaphysique, mais c'était là la conséquence inévitable de toute création d'êtres inférieurs à lui.

Mais les animaux ont conscience ; ils sentent les altérations qui les atteignent ; ils éprouvent de la douleur. Nous sommes ramenés ainsi à la seconde des dispositions du plan divin qui semblent incompatibles avec la bonté et la puissance de Dieu.

La vie physiologique des animaux supérieurs, celle des vertébrés notamment, est tout à fait analogue à celle de l'homme. Les lésions qu'éprouve leur organisme leur causent certainement des douleurs et ces douleurs, par les manifestations qu'elles provoquent, semblent ne différer en rien des nôtres. Le plaisir aussi est senti par l'animal et il possède comme l'homme des organes excitateurs produisant ces sortes de sensations. Or l'animal n'est soumis à aucune loi morale; s'il était doué de libre arbitre, ce qui ne paraît pas être, il n'aurait aucune occasion d'en faire usage. Il ne peut donc acquérir aucun mérite ; sa vie actuelle ne saurait être une vie d'épreuves et on ne voit aucune raison pour qu'une vie future et meilleure l'indemnise des souffrances qu'il est destiné à subir dans ce monde. Quel a donc pu être le motif de ces souffrances ?

Si, comme le croyait l'école cartésienne, l'animal était un pur mécanisme dépourvu de toute conscience, cette difficulté n'existerait pas. Les animaux rentreraient dans la classe des êtres insensibles et par suite incapables d'aucun mal subjectif. Mais l'hypothèse de Des-

cartes répugne au sentiment universel. Quoique nous ne puissions invoquer aucune preuve directe démontrant la conscience chez l'animal, quoique toutes ses actions puissent être expliquées par l'effet d'un pur automatisme, il nous est impossible de croire, quand nous le voyons faire de ses sens le même usage que nous, diriger ses actions d'après ses impressions sensibles, donner des signes évidents d'affection, de plaisir, de douleur, que cet être est sourd et aveugle, et que tous ces phénomènes qui chez nous supposent des faits de conscience soient chez lui absolument privés d'un caractère pareil. En tout cas, si la conscience n'est pas certaine chez l'animal, elle est infiniment probable. Admettons donc qu'elle est, et tâchons de découvrir la raison qui a porté Dieu à infliger la souffrance aux animaux.

Disons d'abord que les explications par lesquelles on prétend ordinairement justifier la douleur physique nous paraissent peu satisfaisantes.

On croit avoir tout dit quand on a affirmé que la douleur est l'avertissement qui nous préserve d'actions nuisibles : la douleur de la brûlure nous empêche d'exposer nos membres au feu qui les détruirait. Cette explication serait plausible, si la douleur provenait uniquement de causes dont nous pouvons éviter l'action; encore le mode d'avertissement serait-il brutal et on en concevrait d'autres dont le caractère serait plus doux. Mais que de douleurs et des plus vives dont nous ignorons les causes et qu'il nous est impossible de prévenir! Que d'autres encore dont les causes, plus ou moins connues, échappent à notre action et ne peuvent être efficacement combattues! Que de maladies douloureuses contre lesquelles nous ne possédons aucun remède, que de souffrances aiguës qui n'ont pour

pronostic que la mort! Les recherches scientifiques sont vivement excitées par cette nécessité de combattre la douleur et c'est à elle que nous devons les grands progrès de la médecine et des sciences qui s'y rattachent. Mais l'étude de la pathologie est-elle poursuivie moins activement depuis qu'on a découvert les anesthésiques et n'y aurait-il pas toujours un intérêt de premier ordre à empêcher la mort dans un moment donné ou à la retarder le plus possible, puisqu'elle est inévitable, même si les altérations dont elle est la suite se produisaient sans douleur proprement dite? Et ces destructions de vies, si fréquentes et si inévitables, qui ont pour cause, souvent subite, des phénomènes naturels, des tremblements de terre, des éruptions volcaniques, des inondations, des cyclones, pourquoi ont-elles pour cortège obligé de si atroces souffrances? Les considérations qu'on pourrait faire valoir en faveur de la thèse que je soutiens se pressent en foule. Mais je crois en avoir dit assez pour prouver que la théorie qui fait de la douleur un simple avertissement est tout à fait insuffisante.

On ne saurait davantage justifier la douleur des uns par le plaisir des autres, comme prétendait le faire Leibniz pour le mal subjectif en général. Ce philosophe ne jugeait pas incompatible avec la bonté et la justice de Dieu que l'immense majorité des hommes fussent condamnés à des peines éternelles par un décret inflexible rendu avant leur naissance, pourvu qu'un beaucoup plus grand nombre d'êtres sensibles et intelligents répartis sur d'autres planètes fussent assurés d'un bonheur infini. S'il avait adopté un arrangement pareil, Dieu serait bon pour quelques-uns, méchant pour les autres. Or il n'est méchant pour personne et sa bonté ainsi que sa justice s'étendent à tous. Dans ce système on devrait dire, quand un loup mange un

mouton, que la douleur qu'éprouve le mouton est compensée par le plaisir dont jouit le loup. L'absurdité d'une telle conséquence saute aux yeux. Les jouissances comme les souffrances étant essentiellement subjectives et personnelles, aucune compensation de ce genre n'est possible et l'hypothèse de Leibniz n'est pas plus capable de justifier les douleurs physiques que les peines morales.

Il faut donc d'autres raisons pour expliquer la présence de la douleur physique dans ce monde.

Rappelons qu'il s'agit ici exclusivement de la douleur physique, de celle qui est commune aux hommes et aux animaux. Les peines propres à l'homme, les non-satisfactions de toute espèce, les chagrins, le travail, l'effort, le sacrifice sous toutes ses formes trouvent leur explication suffisante dans la nature et la destination même de l'homme, comme nous l'avons déjà fait voir et comme nous le démontrerons mieux encore au chapitre suivant. C'est donc de la douleur physique seule que nous avons à nous occuper, et comme elle est l'unique mal subjectif dont soient susceptibles les animaux et que pour l'homme elle n'est en dernière analyse qu'un mal secondaire, une conséquence de l'organisme physiologique qu'il partage avec les animaux, c'est ici le lieu de dire notre pensée sur ce sujet.

A mon avis la douleur dans ce monde ne peut s'expliquer que par deux postulats indispensables.

Le premier est que la vie animale n'était pas possible sans conscience. Jusqu'ici les conditions essentielles de la vie animale nous sont absolument inconnues. Nous savons que l'accomplissement de certaines fonctions physiologiques est indispensable pour qu'elle se conserve; nous savons aussi que cet accomplissement dépend de phéno-

mènes physiques et chimiques déterminés. Mais ce qui constitue le caractère organique du protoplasma et de la cellule, la force propre qui donne à l'être vivant le pouvoir de résister à l'action des forces extérieures, c'est-à-dire à la mort, l'unité enfin de l'être vivant n'a pas encore été dévoilée par la science. Ne pourrait-il pas se faire que chez les animaux arrivés à une certaine complication d'organes différenciés et qui ne sont pas de simples agrégats de cellules homogènes ou d'organismes rudimentaires, cette unité ne fut possible que par la présence d'une substance immatérielle ayant conscience? Le propre de l'animal est d'être en relation avec le monde extérieur par des impressions sensibles et de réagir sur ce monde à la suite de ces impressions. Ces faits sans doute semblent s'expliquer par un simple mécanisme : l'action des mouvements du dehors sur les organes des sens, la transmission de cette action aux centres nerveux par les nerfs de la sensibilité, puis, dans ces centres, l'action réflexe, c'est-à-dire la transmission de ces mouvements à certains nerfs moteurs. Tout cet ensemble de phénomènes s'accomplit souvent d'une manière inconsciente; mais sitôt qu'il offre quelque complication et qu'il n'est pas habituel, la conscience semble en être la condition nécessaire. On conçoit parfaitement qu'à une impression simple corresponde dans le cerveau ou la moelle une transmission à un nerf moteur qui provoque un mouvement également simple. Mais quand des impressions nombreuses sont simultanées et se combinent ensemble, et c'est ce qui arrive le plus souvent pour l'animal, l'action réflexe se comprend difficilement. Il faudrait un mécanisme d'une complication extrême pour qu'à chacun des groupes infiniment variés d'impressions correspondît un ensemble de mouvements appropriés. Or la con-

science unifie les impressions; elle peut unifier aussi les mouvements. Ne serait-elle pas l'intermédiaire obligé, dans les cas où la complication des impressions et des mouvements rendrait impossible l'action réflexe purement mécanique ?

Ce n'est là jusqu'ici qu'une hypothèse invérifiable. Mais elle est suggérée par la présence peu contestable de la conscience chez les animaux. Cette conscience leur serait non seulement inutile si tous leurs mouvements n'étaient l'effet que d'un pur mécanisme, mais nuisible, puisque c'est en elle que réside le mal subjectif. Tout en restant complètement étrangère à toutes les actions physiologiques proprement dites, cette hypothèse explique en outre l'unité propre à l'animal, non pas ce qui en fait un individu, car ce n'est là que l'unité de forme qu'offrent aussi les plantes, mais cette unité en quelque sorte intellectuelle qui fait que chez lui tout semble se rapporter à un même centre et en émaner. Cette unité doit provenir d'un élément immatériel, car la matière, à quelque dimension qu'elle soit réduite, reste toujours divisible et ne peut jamais donner ni le fait ni le sentiment de l'unité. Cette hypothèse est enfin un des postulats nécessaires pour concilier l'existence de la douleur chez les animaux avec la bonté de Dieu.

Le second postulat, en effet, c'est que toute conscience liée à un organisme et y remplissant une fonction vitale éprouve un sentiment de douleur chaque fois que cet organisme éprouve une lésion, douleur qui correspond suivant certaines lois à la nature de la lésion. Pas plus que le premier postulat, celui-ci ne peut être déduit de la nature des choses; c'est une pure hypothèse qui ne peut s'appuyer que sur la constance des faits particuliers que nous avons sous les yeux. Il est certain que toutes les sen-

sations de lésions arrivant à la conscience sont douloureuses; il résulte aussi de l'emploi des anesthésiques que la douleur devient moins intense à mesure que la conscience s'efface et qu'elle a les rapports les plus étroits avec l'état intellectuel. Mais cela ne prouve pas que ces rapports soient nécessaires et nous n'en admettons la nécessité que par les raisons fondées sur la bonté de Dieu, déjà invoquées pour le postulat précédent.

Mais si ces postulats sont admis, si l'on croit que, étant donnés les éléments matériels dont devaient se composer les êtres doués de vie animale, il ne pouvait être créé d'êtres de ce genre sans conscience et que pour des êtres conscients la vie elle-même et les chances nombreuses de lésions qu'elle implique devaient nécessairement entraîner la possibilité de douleurs, on comprend que la douleur fût une des conditions inéluctables de la combinaison qui constitue ce monde. Si Dieu voulait que des êtres libres et intelligents fussent au moyen d'un corps fonctions d'un monde matériel, s'il voulait que ce monde s'élevât progressivement à eux par une série d'organismes inférieurs, la douleur devenait la loi inflexible de ce monde et elle atteignait en même temps que l'homme les êtres inférieurs qui le précédaient dans la série. Mais pour ces êtres la douleur constituait-elle un mal tel qu'il fût incompatible avec la bonté de Dieu, c'est ce qui nous reste à examiner.

Avant d'aborder cette question, quelques considérations préliminaires sont encore nécessaires. La première concerne le plaisir. Rien ne nous oblige de croire que le plaisir résulte nécessairement, comme la douleur, du contact de la conscience avec certains états de l'organisme. Nous avons dû admettre cette relation pour la douleur, parce que la présence de cette dernière serait difficile à

expliquer hors de cette condition. Mais il n'était nullement contraire à la bonté de Dieu de créer le plaisir. Bien entendu qu'il ne s'agit pas ici des satisfactions morales et autres, mais du plaisir des sens, du sentiment de jouissance qui est étroitement lié à certaines sensations. Il ne serait pas impossible que le rapport nécessaire que nous supposons pour la douleur existât aussi pour le plaisir, que la conscience éprouvât nécessairement cette jouissance par cela seul qu'elle perçoit certains états du corps. Mais rien ne le prouve, et le fait très probable que le plaisir résulte toujours du jeu d'appareils spéciaux contredit directement cette hypothèse. Tout porte à croire, au contraire, que le plaisir est un don gratuit, une sensation ajoutée aux autres, dans le but principal de procurer ce bien subjectif aux êtres organiques, et devant servir accessoirement de stimulant pour la satisfaction des besoins.

Le plaisir a pour effet indirect aussi de compenser les douleurs et de faire accepter ces dernières. Il est possible de comparer jusqu'à un certain point les plaisirs et les peines, et quand les souffrances que comportent certaines actions sont considérées comme inférieures aux jouissances qui doivent en résulter, on n'hésite pas en général à s'imposer cette peine pour recueillir ce plaisir. Ces compensations sont d'un tout autre ordre que celles que Leibniz établissait entre les tortures éternelles de l'immense majorité des hommes et les joies ineffables des habitants des autres planètes. Ici c'est le même individu qui tantôt éprouve du plaisir, tantôt de la douleur, et la question est de savoir si la somme de ses jouissances ne dépasse pas largement celle de ses peines et si, le choix lui étant donné de vivre ou de ne pas vivre dans ces conditions, il n'aurait pas tout intérêt à préférer de vivre.

Or telle est précisément la question qui se pose à l'égard des animaux. Sans doute, Dieu ne doit pas un traitement égal à tous les êtres qu'il crée et il peut établir entre eux de nombreuses différences. Mais ce qu'il doit à tous, c'est de ne pas leur infliger une somme de souffrances supérieure à celle des satisfactions et des jouissances qu'il peut leur départir. S'il le faisait, il ne serait plus possible de parler de sa bonté infinie. Mais conclure de là, comme l'ont fait les adversaires de Leibniz, que cette bonté s'opposait à ce que le moindre des êtres subît la moindre des douleurs, serait évidemment tomber dans l'erreur opposée. Si l'union de consciences à des corps organiques placés au milieu de forces antagonistes devait avoir pour conséquence nécessaire des douleurs, ce n'était pas pour Dieu une raison suffisante pour renoncer à une telle combinaison, du moment que les êtres sujets à la douleur pouvaient trouver une compensation suffisante à ce mal dans les biens qui leur étaient départis du même coup. Bien entendu que ces considérations ne sont applicables qu'à des êtres conscients et sensibles, mais privés du libre arbitre et qui ne sont pas astreints à une loi morale; elles ne sauraient concerner l'homme, qui a la promesse d'une vie future et auquel il appartient de déterminer par lui-même les conditions de cette vie. Il ne s'agit ici que des animaux et il est temps enfin de nous rendre compte de la condition qui leur est faite.

D'après ce qui précède, il s'agit de savoir si la somme des douleurs que chaque animal éprouve en ce monde est supérieure ou inférieure à la somme de ses plaisirs ou de ses jouissances; en d'autres termes, si, dans les limites de leur nature, les animaux sont en général heureux ou malheureux.

Au premier abord on serait tenté de croire qu'ils sont plutôt malheureux. Quand on considère l'incertitude continuelle des animaux à l'égard de leur subsistance, les dangers qui les menacent sans cesse, la crainte qui les obsède, la mort violente d'un grand nombre d'entre eux, la captivité des animaux domestiques, le travail souvent excessif auquel ils sont astreints, les mauvais traitements qu'ils subissent, sans parler des vivisections, on se persuade facilement que le bonheur n'est pas le lot commun des animaux, et Hegel, en effet, en fait les représentants de la catégorie du malheur dans le développement de l'Idée. Mais lorsqu'on examine les faits sans prévention, on se convainc facilement qu'il n'en est pas ainsi.

En vertu des analogies qui existent entre notre organisme et celui des animaux et de certains phénomènes intellectuels que nous observons chez ces derniers, nous sommes beaucoup trop portés à assimiler leur conscience à la nôtre et à croire qu'ils éprouvent des sentiments semblables à ceux de l'homme dans les mêmes circonstances. En cela nous nous faisons grande illusion. L'état mental de l'animal est certainement bien différent du nôtre. Il n'a ni idées générales ni idées abstraites ; il ne perçoit pas de rapports, toute son intelligence ne consiste qu'en associations de sensations. Il manque de toute volonté libre et n'est déterminé que par l'action de ses instincts combinée avec celle des impressions du dehors. Il ne saurait donc exister chez lui ni réflexion, ni délibération, ni imagination, et sa mémoire diffère aussi beaucoup de celle de l'homme. L'animal a une certaine mémoire sans doute : quand une impression sensible qu'il a éprouvée une première fois se reproduit une autre fois, il se rappelle cette impression et en même temps les impressions auxquelles elle a été associée

la première fois ; l'image produite par l'impression dans le cerveau peut même y apparaître spontanément, sans excitation extérieure, par exemple, sous forme de rêve. Mais c'est là tout. Rien n'autorise à croire que l'animal ait le souvenir de sa vie passée, qu'il se rende compte des sensations qui se sont succédé dans son cerveau, des actions qu'il a faites, des accidents qui lui sont arrivés ; rien même ne prouve qu'il ait conscience de son moi. L'animal vit, je ne dirai pas au jour le jour, mais du moment au moment ; les impressions se succèdent chez lui de seconde en seconde et les traces qu'elles ont pu laisser dans le cerveau ne se représentent à sa conscience que lorsqu'une impression semblable ou une association de sensations les a ravivées. L'animal n'a donc pas plus conscience du passé que de l'avenir ; il ne vit que dans le présent, et son bonheur ou son malheur est tout dans ses sensations actuelles.

Par suite de cette infériorité de l'état mental, les perceptions de l'animal, quelles qu'elles soient, celles du plaisir et de la douleur comme les autres, ont bien moins de netteté et d'intensité que chez l'homme. Son bonheur comme son malheur ne comprennent pas les mêmes éléments. Toutes les satisfactions proprement dites, les satisfactions spirituelles ou morales, celles qui résultent du but atteint, du devoir accompli, du sacrifice, de l'amour volontaire, sont absolument ignorées par l'animal. Les plaisirs résultent, comme chez l'homme, d'appareils spéciaux, mais ils sont moins nombreux et moins variés que chez ce dernier et ne sont jamais recherchés pour eux-mêmes. En effet, toutes les puissances émotives de l'animal ont en vue la satisfaction des besoins organiques, cette satisfaction est pour lui le principal, et le plaisir proprement dit qui l'accompagne paraît très accessoire. C'est dans l'accomplisse-

ment de cette fonction physiologique, dans le mouvement qu'il se donne pour y arriver et dans le sentiment de bien-être qui résulte de ce jeu des forces vitales que paraît résider le bonheur de l'animal. Ce serait à tort qu'on considérerait comme une souffrance le sentiment du besoin lui-même, tant qu'une privation prolongée ne l'a pas converti en douleur; il ne l'est pas plus que l'appétit chez l'homme. Il ne serait pas plus juste de voir une peine dans l'impulsion organique qui porte l'animal à chercher sa nourriture et dans les mouvements plus ou moins prolongés qu'il est obligé de faire dans ce but; ce sont là des manifestations de la vie même, et le sentiment d'expansion et par suite de bien-être qui les accompagne, doit arriver à son maximum au moment de la consommation de la proie. Enfin, l'activité que déploie l'animal pour combattre un ennemi ou fuir un danger n'est pas davantage une souffrance. Elle peut avoir pour point de départ un sentiment pénible, mais lorsqu'elle entre en jeu, c'est encore une manifestation vitale qui n'a rien de douloureux.

Si les jouissances de l'animal sont beaucoup moins intenses et moins variées que celles de l'homme, il en est de même de ses souffrances. Pour lui, pas de peines morales, pas de chagrins, pas d'espérances déçues, aucun de ces sentiments qui supposent le souvenir d'un long passé ou l'attente d'un long avenir. Mais cette absence de souffrances morales semble compensé par les maux physiques. Quand l'animal, après avoir vainement cherché sa proie, se trouve condamné au jeûne, quand des circonstances climatériques exceptionnelles ou des changements survenus dans le milieu lui imposent un dépérissement lent ou une agonie prolongée, quand il est lésé dans ses penchants sensuels ou ses sympathies, quand, capturé par l'homme,

il est astreint à des travaux pénibles ou pour le moins privé de sa liberté, enfin, quand il succombe dans la lutte contre un adversaire ou est atteint dans la fuite et subit alors une mort violente, dans toutes ces circonstances l'animal souffre et est malheureux; et ces faits sont assez fréquents pour que le malheur joue un rôle notable dans sa vie.

Or la question est de savoir si, pour les animaux en général, c'est le malheur qui domine ou bien s'il ne se réduit pas à une proportion minime relativement au bien-être et aux jouissances qui forment l'état habituel des êtres vivants. La réponse à cette question ne me paraît pas douteuse. Évidemment pour un animal quelconque la durée des jouissances dépasse de beaucoup la durée des souffrances, et ces souffrances physiques elles-mêmes, que nous venons de rappeler, n'ont pas pour lui la même gravité que chez l'homme. Ceci s'applique en même temps à celles qui proviennent de privations et aux douleurs proprement dites.

En ce qui concerne les premières, la nature de l'organisme est telle qu'il atténue lui-même une partie des souffrances qu'il éprouve. C'est l'habitude qui produit cet heureux effet; une privation à laquelle nous sommes habitués n'est plus une privation. Or chez l'animal l'habitude se constitue d'autant plus vite qu'elle n'a pas à lutter contre les préoccupations et les idées qui chez l'homme aggravent le mal. L'homme se rend compte de ses privations actuelles; il les déplore et les exagère souvent; il craint les privations futures et s'en préoccupe; dans de telles circonstances, il a grand'peine à s'y habituer. Rien de tout cela chez l'animal. Il s'habitue très vite quand les habitudes qu'on veut lui faire prendre ne sont pas absolument contraires à sa nature. Il s'adapte facilement aux privations résultant

d'une alimentation insuffisante, de la captivité, de certains états maladifs, de mutilations mêmes qu'il a subies, et aussi aux travaux et aux fatigues qu'on lui impose. Une fois ces habitudes acquises, ces privations et ces fatigues cessent d'être douloureuses et n'excluent pas même le bien-être, moins complet sans doute que chez les animaux placés dans des conditions plus favorables. Sous ce rapport donc, les animaux sont moins à plaindre qu'on ne le croit généralement.

Pour ce qui est de la douleur proprement dite, il paraît certain aussi qu'elle n'acquiert jamais chez l'animal l'acuité qu'elle présente chez l'homme. C'est par rapport à la douleur surtout que l'idée et la préoccupation jouent le rôle capital. La douleur ne mérite réellement ce nom que lorsqu'elle a une certaine durée et que l'intelligence perçoit cette durée, ce qui suppose une mémoire pareille à celle de l'homme. Enfin, son grand effet provient du retentissement général qu'elle a sur l'ensemble de l'organisme, retentissement qui a pour condition lui-même la mémoire de la durée. C'est M. Ch. Richet qui a fait connaître ces particularités dans ses *Recherches sur la sensibilité.* « Souvent, dit-il, pendant le chloroforme, on voit un cri de douleur se terminer par un chant joyeux graduellement transformé ; comme si, dans le cerveau empoisonné, les impressions passaient sans laisser de trace. A vrai dire, cette douleur si rapide qu'on n'en conserve pas le souvenir, n'est rien... Ce qui fait la cruauté de la douleur, c'est moins la douleur elle-même, si intense qu'elle soit, que son souvenir et le retentissement pénible qu'elle laisse après elle... Une douleur aiguë qui dure une seconde et qu'une seconde après on ne se rappelle pas avoir existé, n'est pas une vraie douleur... Souvent le chloroforme est analgésique et laisse per-

sister les autres sensibilités. Mon père raconte que s'étant fait chloroformer pour l'extirpation d'une dent, il sentit le contact de l'instrument, entendit tout ce qui se passait et cependant n'éprouva aucune douleur... Il semble que l'intelligence et la conscience disparaissent toujours après la mémoire et que toutes les fois que la mémoire disparaît, la douleur est presque négligeable... Un autre caractère de la douleur, c'est le retentissement douloureux qui la suit et qui, selon moi, la constitue presque tout entière... Cette suppression de l'ébranlement nerveux, qui est comme le souvenir vivant et vital de la douleur et une douleur même, n'est ni un mythe ni un rêve. Les anesthésiques agissent surtout, au moins dans les premières périodes de leur action, en supprimant ce retentissement douloureux[1].»

Si ce sont là les conditions de la douleur, et tout semble le prouver, ce phénomène doit à peine constituer un mal subjectif pour l'animal. Pour lui, la douleur n'est jamais attendue; elle survient toujours à l'improviste. La mémoire de l'animal est très différente de celle de l'homme; le souvenir proprement dit n'existe pas chez lui; il faut une impression présente pour réveiller une impression passée; il est possible que chez l'animal les instants de douleur se succèdent sans laisser aucune trace dans la mémoire. Cela n'empêcherait pas les cris et autres manifestations de la souffrance; car les personnes chloroformées peuvent crier, sans qu'après l'opération elles se rappellent avoir éprouvé une douleur quelconque; cela m'est arrivé à moi-même. Enfin, chez l'animal le retentissement pénible dont parle M. Ch. Richet ne doit pas exister, car ce retentissement provient surtout des organes cérébraux, de la mémoire et

[1] Ch. Richet, *Recherches sur la sensibilité*, p. 257, 258, 262, 293, 294.

de l'intelligence, qui ne sont pas les mêmes chez l'animal que chez l'homme.

La douleur n'est donc chez l'animal qu'un phénomène secondaire. Mais l'éprouvât-il dans toute son intensité, elle est toujours de très peu de durée. Quand elle est trop faible pour compromettre la vie, comme il arrive dans les maladies chroniques ou les privations, elle est, ainsi que nous l'avons vu, promptement neutralisée par l'habitude. Quand elle conduit à la mort, comme dans les cas de maladies aiguës ou de violences extérieures, elle ne peut guère se prolonger. En réalité, la douleur n'occupe dans l'existence de l'animal qu'une durée très restreinte ; elle ne prend toujours qu'un petit nombre de moments dans le cours de sa vie. Si nous divisions cette vie en secondes, en retranchant le temps du sommeil, et que nous fassions la somme des secondes de bien-être et de plaisir et celle des impressions pénibles et douloureuses, il est hors de doute que pour un animal quelconque la première de ces sommes dépasserait de beaucoup la seconde. Il pourrait y avoir des exceptions; mais ces cas, très rares en toute hypothèse, sont peut-être de ceux où Dieu s'est réservé son intervention particulière, et rien m'empêche de croire que la Providence divine s'étend aux animaux aussi bien qu'aux hommes.

On ne saurait donc dire que la bonté et la justice de Dieu soient en défaut vis-à-vis des animaux. En somme, il est préférable pour eux de vivre dans les conditions qui leur sont faites que de ne pas vivre; ils sont heureux pendant la plus grande partie de leur existence, et si ce bonheur n'est pas sans mélange, c'est que le bonheur d'aucun être ne saurait être sans mélange, et que tout ce qu'ils pouvaient demander au créateur, c'était de leur faire une part de

bonheur qui dépassât de beaucoup celle des souffrances inévitables.

La conclusion générale de ce qui précède, c'est que si dans le monde physique le mal est jusqu'à un certain point la condition du bien, ce mal, dont la douleur est le seul qui doive être pris en considération, se trouve resserré dans les limites les plus étroites, qu'il n'a été admis que là où les données logiques de la combinaison adoptée le rendaient nécessaire et qu'il a été compensé largement par le bien supérieur qui apparaît comme le caractère dominant de la création même non humaine. Nous allons voir que les caractères du bien s'accentuent davantage encore dans la création de l'homme et que même sur cette terre, si pour l'homme la part du mal est considérable, celle du bien l'emporte dans de vastes proportions.

CHAPITRE III

DE L'ORDRE HUMAIN

L'homme est par son corps le terme le plus élevé de la série animale. La production de l'espèce humaine a été la dernière des créations à nous connues; elle est comprise dans la progression ascendante qui constitue notre univers et en forme le couronnement. Par son corps, l'homme contribue aussi aux transformations incessantes du monde physique et fait sa partie dans l'antagonisme des êtres et dans la lutte pour la vie. Mais en dehors de ce rôle commun qu'il partage avec les plantes et les animaux et qui le lie étroitement à l'ensemble des créations matérielles, il a une destination propre que manifeste la nature même de son œuvre et qui le distingue absolument de tous les êtres qui l'ont précédé sur cette terre.

I. L'homme est un être libre, intelligent et capable d'amour, et par suite il se trouve placé dans des conditions qui diffèrent du tout au tout de celles des créations antérieures. Ces conditions, nous les avons déjà indiquées. Mais il est nécessaire de préciser davantage les caractères propres de la fonction humaine.

L'animal n'a d'autre voie à suivre que celle que lui tracent ses instincts égoïstes. Il remplit sa fonction dans le monde en donnant satisfaction à ses besoins, en cédant à ses penchants, en obéissant aveuglément aux lois de sa nature physique. Cette obéissance pour lui est nécessaire; il n'a

pas le choix de s'y soustraire. L'homme, au contraire, est libre et la loi qui lui est imposée, la loi morale, ne résulte pas de ses instincts organiques, elle est proposée à son intelligence. Cette loi, loin de s'identifier avec les impulsions instinctives qui existent chez l'homme comme chez l'animal et avec les tendances de sa personnalité égoïste, plus puissantes chez l'homme que chez l'animal puisque chez lui les volontés de l'esprit se joignent aux impulsions du corps, se trouve le plus souvent en opposition avec les unes et les autres ; et, en tout cas, elle lui trace un but et une destination propre, qui ne résultent pas de sa nature même. L'accomplissement de la morale est la fin de l'homme sur terre et par là il se distingue aussi absolument des animaux que par la volonté libre et la véritable intelligence.

Le second point par lequel la fonction de l'homme dans ce monde diffère essentiellement de celle des animaux, c'est qu'elle est avant tout sociale. Certaines espèces d'animaux aussi vivent en société; mais les plus parfaites de ces sociétés, celles qui offrent les rudiments de la division du travail, restent toujours bien loin de la société humaine. Parmi les différences de tout ordre qui les séparent, il en est deux qui sont caractéristiques. En premier lieu les rapports sociaux chez les animaux ne semblent avoir d'autre but que de faciliter l'accomplissement des fonctions instinctives des individus. L'état social chez les abeilles et les fourmis n'a évidemment d'autre résultat que de leur permettre la construction de magasins capables de conserver leur nourriture; chez d'autres animaux, il paraît destiné uniquement à assurer la défense contre les agressions du dehors. Chez l'homme les fins sociales dépassent les fins individuelles. Elles comprennent toute la suite des généra-

tions et s'étendent à des œuvres morales, politiques, scientifiques, esthétiques, tout à fait étrangères à la simple conservation de l'individu et de l'espèce. En second lieu, les sociétés animales ne comprennent toujours que des tribus ou des troupes, des ruches ou des fourmilières, composées d'un nombre comparativement petit d'individus, et de ces troupes chaque espèce en compte un nombre indéfini qui n'ont jamais les moindres relations entre elles. Il en est tout autrement de la société humaine. Si, de fait, elle s'est divisée, à l'origine des temps historiques, en groupes distincts séparés les uns des autres, cela a toujours été contrairement aux prescriptions de la morale et cet état de choses n'a jamais été durable. Toujours et partout les groupes isolés se sont rapprochés, ne fût-ce que pour se combattre; toujours il s'est établi entre eux des relations variées; aujourd'hui il n'est pour ainsi dire pas de société humaine de quelque importance qui ne soit en rapport avec toutes les autres et l'humanité tend de plus en plus à former un seul ensemble, dont toutes les parties se connaissent et se tiennent et sont vis-à-vis les unes des autres dans un état d'action et de réaction constant. La véritable société humaine, c'est l'association de tous les hommes, c'est l'humanité tout entière, et il n'existe pas de société animale qui tende à un pareil but.

Enfin la troisième et la plus importante des différences qui distinguent l'homme de tous les êtres créés qu'il connaît, c'est que son œuvre, comme celle de Dieu, est progressive. Si le progrès est la loi générale du monde, il est de plus la loi particulière de l'homme. Chaque espèce animale remplit une fonction déterminée, toujours la même. La manière dont a vécu le premier des ancêtres sera celle dont vivra le dernier descendant. La succession des géné-

rations humaines, au contraire, est comme un seul homme qui non seulement apprendrait toujours et s'efforcerait constamment de se corriger et de s'améliorer, mais qui, se trouvant chaque jour vis-à-vis de circonstances différentes et de difficultés nouvelles, saurait s'adapter successivement à toutes les situations et, telle œuvre accomplie, en entreprendre une autre sans ressemblance avec la première. Quand chacune de ces œuvres nouvelles est supérieure à la précédente, quand supposant et contenant celle-ci, elle y ajoute quelque chose de plus, l'œuvre totale est progressive et telle est, en effet, l'œuvre qu'accomplit l'humanité. Assujettie à certaines lois générales qui laissent un vaste champ au libre arbitre des individus, l'humanité s'accroît constamment en savoir, en puissance, en unité, en bien-être, en moralité. Tandis que la vie de chaque espèce animale est toujours identique à elle-même, la vie de l'espèce humaine change et progresse toujours. L'homme possède en lui une force indéfinie, capable de concevoir chaque jour des buts nouveaux et de les réaliser. Son activité morale et sociale ne tend qu'à cette fin; il est progressif de nature. Le monde physique et organique subit le progrès, l'homme l'opère.

La morale, la société de tous les hommes, le progrès, telles sont les lois fondamentales de la destination de l'humanité sur terre. Voyons comment ces lois fonctionnent et quelle est, sous leur empire, l'œuvre que l'homme accomplit ici-bas.

L'homme a été placé sur la terre nu, ignorant, dépourvu de tout moyen d'action en dehors de ses organes physiologiques. Une seule connaissance lui a été donnée dès le commencement, c'est celle de la morale, qui, avec quelques perceptions premières, les notions que lui fournissaient les

impressions des sens et les inférences rudimentaires qu'il pouvait tirer de ces premiers éléments intellectuels, forma le point de départ de toute sa science postérieure. Comment la loi morale a-t-elle été communiquée au premier homme? Est-ce par une révélation directe de Dieu au moyen de la parole, ou bien par une révélation intérieure, la présence native dans la conscience humaine d'un ensemble d'idées innées? C'est là un des grands mystères dont est entourée l'origine de l'espèce humaine. Nous nous sommes expliqués ailleurs sur ce point[1] et nous avons donné la préférence à l'hypothèse de la révélation verbale, puisque, si le premier homme avait été éclairé directement par des idées innées, il aurait dû en être de même de ses descendants. Or l'expérience nous apprend que les hommes que nous connaissons reçoivent les prescriptions morales par transmission orale, que ce sont les pères qui les enseignent aux enfants et qu'elles sont sujettes à toutes les altérations qu'une transmission orale peut subir. Quant aux hypothèses utilitaires, en vertu desquelles la morale serait un produit de la réflexion humaine, et, en général, à toutes celles qui supposent à cet égard une autonomie de l'homme se donnant à lui-même les prescriptions de sa conduite, elles sont incompatibles avec le concept même de la morale, qui suppose une loi obligatoire, indépendante de celui qui est obligé et que lui impose un être différent de lui. Les prescriptions de la morale utilitaire ne sont que des règles de prudence; celles de la morale autonome ne peuvent constituer des obligations, puisque l'individu qui a le pouvoir de se donner une loi a également celui d'abroger cette loi ou de s'en dispenser. La morale ne

[1] *De la raison*, liv. IV, ch. 2 et 3.

peut naître pour l'homme que du commandement d'un être supérieur à lui, de Dieu, et elle n'a pu lui être connue que par une des deux sortes de révélation que nous avons mentionnées.

La connaissance de la morale fut donc donnée à l'homme dès le commencement et elle eut en vue dès l'origine deux objets principaux qui depuis n'ont cessé de constituer ses prescriptions essentielles.

1° Le premier de ces objets a été la conservation des individus humains et la propagation de leur espèce. Sous ce rapport déjà, qui paraît se rattacher uniquement à la vie physiologique, l'homme se distingue essentiellement des animaux. Pour ces derniers, la conservation de l'individu et de l'espèce est assurée par le jeu des instincts. L'homme, au contraire, a très peu d'instincts proprement dits. On a pu dire avec vraisemblance que le nouveau-né humain n'en avait qu'un seul, celui de prendre le sein de sa mère et de téter. On pourrait peut-être en trouver quelques autres, mais en tout cas ils sont peu nombreux et peu importants et tout à fait insuffisants vis-à-vis des besoins physiologiques. Ce que l'instinct apprend aux animaux a donc dû être enseigné à l'homme et proposé à son intelligence. Aussi les pratiques hygiéniques propres à la bonne conservation de l'individu et de l'espèce ont-elles commencé par être l'objet de prescriptions religieuses et morales, et beaucoup d'entre elles ne cesseront de constituer des devoirs. Cependant, dans cet ordre de faits, ce n'est pas à la morale qu'appartient le principal rôle. D'autres motifs dérivés directement de la nature humaine sont pour la grande part dans la conservation de notre espèce.

Ces motifs résultent des satisfactions et des plaisirs que l'homme éprouve quand il arrive à pourvoir à ses besoins,

des non-satisfactions et des douleurs qu'il ressent dans le cas contraire. Ces phénomènes apparaissent comme un stimulant naturel, analogue aux instincts des animaux, mais qui en diffère, en ce qu'il est l'objet d'idées et de volontés et qu'il ne pousse pas aveuglément l'individu à des actes dont il ne connaît pas le résultat. Ce stimulant, c'est l'intérêt, et l'ensemble des intérêts tendant à la conservation des individus et de l'espèce est l'utilité. Par cela même que l'intérêt est conçu et voulu, il est sujet à l'erreur et à la mauvaise volonté; des individus peuvent placer leur intérêt dans l'accomplissement de désirs nuisibles; ils peuvent poursuivre des buts contraires à leur propre conservation et à celle de l'espèce. C'est alors qu'intervient la morale. Elle condamne les tendances nuisibles, elle n'approuve que les volontés qui sont conformes à l'utilité réelle, et ces dernières seulement en tant qu'elles se subordonnent à des prescriptions supérieures. Mais, dans tous ces cas, la morale intervient avant tout pour régler l'intérêt; celui-ci reste toujours le principal stimulant pour la conservation des individus et de l'espèce.

La satisfaction de plus en plus complète de ce besoin s'accomplit socialement et progressivement, comme toute l'œuvre humaine. Pour la réaliser l'homme dispose de deux moyens puissants, la science et le travail, dont nous avons déjà parlé et qui sont absolument refusés aux animaux.

Sous le nom de science, je comprends toutes les connaissances humaines, depuis les plus élémentaires jusqu'aux systèmes d'idées les plus compliqués sur la nature et la cause des phénomènes. C'est la science qui vis-à-vis du monde extérieur remplace pour l'homme ce que l'instinct enseigne à l'animal. Il faut que l'homme fasse acte d'intelligence et de volonté pour connaître ce qui lui est

utile et ce qui lui est nuisible; il faut qu'il s'ingénie à trouver les moyens d'action que l'instinct ne lui suggère pas. Mais pour cela l'effort purement individuel serait tout à fait insuffisant ; il faut que les connaissances que chaque individu a acquises soient communiquées aux autres et accrues des connaissances que ceux-ci ont acquises de leur côté et que cette science se transmette de génération en génération pour s'accroître toujours. De là une première forme du progrès, résultant de la nature des choses, le progrès scientifique, qui augmente constamment les connaissances et par suite les moyens d'action des hommes.

Le second des moyens propres à l'homme pour assurer sa conservation, c'est le travail; le travail, qui diffère essentiellement des mouvements instinctifs des animaux, même lorsque ces derniers en offrent l'image, c'est l'effort volontaire et persistant tendant à produire les objets nécessaires à la conservation et au bien-être des hommes. Le travail n'est fructueux que lorsqu'il s'accomplit en société et que les efforts se combinent, en même temps qu'ils se divisent. Les produits du travail aussi s'accumulent, comme les connaissances scientifiques, et une partie de ces produits appliquée elle-même au travail et transmise de génération en génération, permet de rendre la production plus facile et plus féconde. Ici encore le progrès provient de la nature des choses, et la richesse s'accroissant sans cesse, ainsi que les moyens d'action, a pour résultat à la fois l'augmentation du nombre des individus et celle de leur bien-être.

2° Si le premier objet de la morale est la conservation de l'individu et de l'espèce, le second, qui pour l'homme apparaît comme la condition du premier, mais qui lui est supérieur, c'est la vie sociale même, avec les lois particu-

lières de son développement. Comme nous venons de le voir, la conservation de l'individu et de l'espèce ne serait pas possible pour l'homme hors de la vie sociale ; mais celle-ci n'a pas seulement cette conservation pour but, elle tend à des fins plus hautes.

La morale, en effet, comprend, en dehors des règles d'utilité, la justice et l'amour. La justice constitue la base fondamentale de l'ordre social ; elle exige l'accomplissement des devoirs hors desquels la vie commune serait impossible, et le respect des droits d'autrui. Elle forme le premier degré de la pratique morale, le degré inférieur, mais indispensable. Le degré supérieur est la charité et l'amour.

Or la loi de justice et d'amour se pose comme un idéal qui doit être réalisé progressivement.

Ce caractère lui vient de deux causes. En premier lieu, des conditions mêmes du développement humain : d'un seul homme et d'une seule femme, placés sur un point déterminé du globe, devaient sortir peu à peu des multitudes immenses, occupant la terre tout entière et créant par leurs propres efforts toute leur organisation sociale, toute leur science et toute leur prospérité matérielle. En second lieu, du libre arbitre humain. La pratique de la justice et de l'amour est toujours difficile, et il y a probabilité touchant à la certitude qu'un nombre plus ou moins grand d'individus s'en dispenseront et céderont de préférence aux impulsions de l'égoïsme. Mais par ce fait même et à cause de la solidarité inévitable que la vie sociale établit entre les bonnes volontés et les mauvaises, la morale réalisée sera en arrière de la morale prescrite. En vertu de ce double fait le progrès forme la loi fondamentale du développement de l'humanité au point de vue moral, aussi bien qu'au

point de vue de l'utilité. Il consiste, en effet, d'une part, dans l'accroissement constant de la race humaine en nombre, en savoir, en puissance, et de l'autre dans la diminution incessante du mal provenant du libre arbitre. Mais si l'avancement des sciences et la prospérité matérielle en fournissent les preuves les plus frappantes, c'est dans l'accomplissement plus strict des devoirs de justice, dans les manifestations plus fréquentes de la charité, dans la réalisation de plus en plus complète de l'idéal moral, qu'il trouve son expression la plus haute et son signe le plus caractéristique.

D'après tout ce que nous pouvons soupçonner des débuts de l'humanité, elle a commencé par un seul couple, dont devait sortir toute la race humaine. Ce couple a reçu dès l'origine la loi morale, mais ignorant comme il l'était, il ne pouvait guère en comprendre la portée, et dépourvu de toutes les habitudes que la pratique de cette loi devait donner à l'organisme et qui, transmises de génération en génération, ont rendu cette pratique de plus en plus facile, les impulsions égoïstes provenant du corps devaient exercer tout d'abord une action prépondérante qui ne pouvait s'affaiblir que dans la suite des temps. La loi morale ne pouvant d'ailleurs s'appliquer à l'origine qu'au premier couple lui-même et aux enfants qui en étaient nés, ce ne fut que par la suite des générations que la famille primitive put devenir la tribu et que de la réunion des tribus se forma la nation. Il s'écoula nécessairement un temps assez long avant qu'à l'aide des sympathies que les instincts naturels et la vie commune produisaient entre les parents et les enfants, puis entre les enfants issus d'un même couple, les devoirs de la famille pussent s'enraciner dans les consciences; il en fallut un autre avant que des sympathies analogues

et l'intérêt commun contribuassent à l'accomplissement des devoirs plus étendus qui servent de fondement à la tribu et à la nation. Et en même temps il fallait que l'espèce se propageât, qu'elle prît possession peu à peu des parties habitables du globe, qu'elle acquît les connaissances les plus variées, qu'elle apprît non seulement à prévoir les phénomènes extérieurs, mais à se rendre compte de ses propres sentiments et de ses propres volontés. L'humanité dut se développer ainsi sous l'empire à la fois de la morale et des conditions résultant de sa nature organique, de ses facultés spirituelles et du milieu où elle était placée.

Mais en même temps apparaissaient les effets du libre arbitre. Par cela même que l'homme est une force libre, et qu'il peut à son choix obéir ou désobéir aux lois de la morale, il était certain qu'il ne se conformerait pas toujours à ces lois et que le mal entrerait pour une grande part dans ses actions. Évidemment, si les hommes avaient toujours obéi sur les points importants aux prescriptions de la morale, le développement de l'humanité, tout en restant progressif, eût été fort différent de ce qu'il a été en effet. Si le principe de l'amour pour tous les hommes et au moins le respect des droits de tous n'avaient cessé de dominer les consciences, les séparations qui, dès les premiers temps, ont fractionné l'humanité en tribus hostiles, n'eussent pu se faire ; les familles, en s'étendant sur le globe, auraient conservé des relations d'aide et d'assistance mutuelles, et les tribus se seraient organisées peu à peu, suivant la convenance des lieux, en nations probablement distinctes, mais amies les unes des autres, et au sein desquelles auraient régné la justice et la charité. Peut-être les grandes différences physiques et intellectuelles qui séparent actuellement les races et les individus

n'auraient pas pris naissance. Les hommes, égaux en force, en intelligence, en talent, auraient été capables chacun de toute espèce de travail, et l'égalité de droit n'aurait cessé de se fonder sur l'égalité de fait. Une seule différence, et celle-là fondamentale, aurait toujours subsisté entre les hommes, celle qui naît de la volonté, du degré d'activité, de l'amour, du dévouement, et par suite des mérites; mais ces mérites ne sont pas un don naturel, ils dépendent du libre arbitre de chacun. Un tel état de choses n'eût pas empêché la division du travail et la diversité des fonctions, mais chacun aurait choisi librement sa part dans l'œuvre commune, et les plus dévoués se seraient chargés en connaissance de cause des fonctions les plus pénibles et les plus difficiles. La société humaine se fût accrue ainsi, lentement sans doute, mais beaucoup plus vite qu'elle ne s'est accrue en effet; étendant constamment son savoir et ses moyens d'action, jouissant de toutes les satisfactions morales, esthétiques et scientifiques, et des plaisirs matériels autorisés par la morale, elle serait restée exempte de la plupart des maux qui résultent de la vie sociale et probablement d'un grand nombre de maladies; maîtresse des forces physiques qui forment son milieu terrestre, répandue sur tous les points du globe, composée de fractions séparées seulement par la distance des lieux, mais unes de sentiment et d'esprit, elle aurait fini par constituer cette véritable humanité, cimentée par l'amour réciproque, qui aujourd'hui, pour les espérances les plus hautes, n'est encore qu'un idéal lointain.

Mais, comme je l'ai dit, avec le libre arbitre et les éléments de la nature humaine, il était à peu près impossible qu'il en fût ainsi. Le progrès ne devait pas seulement être le développement pacifique de la race humaine et son

expansion sur le globe. Il avait à dompter aussi les instincts rebelles de l'organisme et les suggestions de l'intérêt personnel. En fait, la loi morale fut bien vite altérée, et les sentiments égoïstes prirent le dessus. Cependant, l'idée du devoir ne s'effaça pas complètement, et nulle part les hommes ne descendirent au rang des bêtes mues uniquement par leurs instincts. Mais les seules prescriptions morales qui se maintinrent furent celles qui s'appuyaient sur un lien matériel. On n'aima comme frères que ceux qui l'étaient jusqu'à un certain point physiquement, c'est-à-dire qui participaient du même sang. Les fractions indépendantes entre lesquelles se divisa la société humaine, inconscientes de leur origine commune, ne connurent d'autres relations que la guerre, toujours féroce, l'assujettissement des unes aux autres ou l'extermination réciproque. Les accidents de l'hérédité physiologique firent bientôt disparaître de fait l'égalité primitive et avec elle le droit de tous au respect et à la liberté. Partout la force prima le droit. La grande majorité des sociétés fut assujettie aux volontés d'un petit nombre ou à celles d'un seul. Dans leur sein régna sous toutes les formes la violence, l'oppression du faible par le fort, l'esclavage, l'asservissement de la femme et de l'enfant. C'est du souvenir de ce grand manquement à la loi morale qu'est née la tradition du péché originel.

Cependant l'humanité s'est relevée de cette chute. Dieu certainement prévoyait que la morale ne serait pas comprise d'abord dans toute son étendue et qu'elle ne serait pratiquée que très imparfaitement. Il savait que ses prescriptions auraient besoin de l'appui de la sympathie et de l'intérêt, et c'est probablement pour cela qu'il a fait entrer ces mobiles dans son plan général. Il se réservait en outre

d'accorder aux hommes des secours successifs et de restaurer ou de compléter par des enseignements nouveaux l'enseignement primitif oublié ou altéré. Le christianisme a dû sa naissance à la dernière de ces interventions divines. C'est lui qui a appelé les tribus et les nations à former une seule humanité, et consacré définitivement les principes de la liberté, de l'égalité et de la fraternité universelles.

Quel sera le résultat dernier de l'accomplissement de ces principes de la loi morale? Ce ne peut être que la réalisation de l'idéal que nous avons indiqué plus haut, la constitution de l'humanité elle-même en un seul corps organisé pacifiquement, assurant à tous la liberté et l'égalité et les mettant tous à même de remplir, dans la plénitude de leur libre arbitre, les devoirs d'amour et de fraternité. Peut-être les inégalités que présentent encore aujourd'hui les dons naturels des hommes, la différence des forces physiques, des capacités intellectuelles, des talents, auront-elles disparu alors pour ne laisser subsister que la différence des mérites fondée sur la libre volonté de chacun. Peut-être les constitutions politiques auront-elles cessé d'être nécessaires et suffira-t-il pour l'accomplissement des œuvres sociales de la libre entente et du libre concours de tous. Il nous est impossible de nous faire une idée, même approximative, de ce que sera l'humanité quand elle sera arrivée au terme de ce progrès. Mais l'idéal que posent à cet égard les principes de la morale, quoique indéterminé dans ses contours, est positif, et ces principes suffisent en tout cas pour nous tracer notre conduite. Car nous sommes assurés que mieux nous nous y conformerons, plus nous nous rapprocherons du but assigné à l'humanité par Dieu.

En tout cas, l'idéal moral supposera toujours chez ceux

qui le réaliseront la pleine conscience et la volonté bien déterminée de l'œuvre à accomplir. Il est donc impossible que la morale devienne jamais une habitude mécanique, comme le pense Herbert Spencer. Il n'y a pas d'habitude qui puisse empêcher l'homme d'avoir des désirs égoïstes ou de se préoccuper de son intérêt personnel; ces désirs et ces préoccupations, il n'y a qu'une force opposée qui puisse les vaincre, et cette force devant toujours s'exercer avec choix et être libre — car parmi ces aspirations il peut en être que la morale approuve — ce n'est que la volonté qui puisse la fournir. L'amour et l'esprit de sacrifice qu'il implique supposent d'ailleurs à tel point l'intelligence et la volonté, qu'il est impossible de comprendre comment ils pourraient être l'effet d'un simple automatisme. La volonté du bien, sans doute, peut être constante et tellement forte qu'elle ne se trouve jamais en défaut. C'est là, en effet, un des caractères les plus essentiels de la vertu. Pour l'âme arrivée à cet état, chaque acte de dévouement ne nécessite plus une lutte nouvelle et le nouveau sacrifice s'accomplit comme conséquence naturelle d'une volonté antérieure. Mais il ne suit pas de là que la vertu soit une habitude physiologique. Que seraient d'ailleurs des êtres qui feraient même le bien avec l'inconscience absolue d'une habitude mécanique? S'aimeraient-ils entre eux? Pourrait-on dire qu'ils sont justes et bons? Seraient-ce même des hommes?

C'est donc dans la réalisation progressive, mais consciente et volontaire de l'idéal moral qu'a consisté jusqu'ici l'œuvre dévolue à l'humanité sur cette terre. Dans cette œuvre chaque individu, chaque peuple, chaque nation remplit sa fonction spéciale, en contribuant d'une part au travail nécessaire à la conservation des individus et de l'espèce, en remplissant d'autre part les prescriptions de

la morale. Or cette œuvre, d'après tout ce que nous pouvons en comprendre jusqu'ici, ne tend qu'à constituer l'humanité elle-même, l'humanité une par les croyances et les mœurs, fraternelle, maîtresse des forces de la nature, telle en un mot que nous la présente l'idéal moral. Mais ce fait même soulève une grande question. En quoi consiste la fonction propre de l'humanité dans l'ensemble du monde matériel? Si jusqu'ici l'humanité n'a pour but que de se constituer elle-même, quelle sera son œuvre et sa fonction quand elle sera constituée?

Si, en effet, comme nous l'avons prouvé précédemment, l'ensemble de l'univers à nous connu dénote un plan grandiose qui se réalise progressivement; si chacun des êtres créés n'est qu'un rouage de cette immense machine et n'existe que pour y remplir une fonction; si l'homme lui-même est sujet à cette condition, si sa destination sur terre ne consiste qu'à contribuer pour sa part à la réalisation du plan universel et s'il ne se distingue à cet égard des autres êtres que parce qu'il accomplit son œuvre sciemment et librement et qu'il y trouve l'occasion du mérite et l'espérance d'une vie meilleure, on peut se demander ce que fera l'humanité sur terre quand elle se sera organisée d'après les prescriptions de la morale, quand l'idéal dont elle est si loin encore sera atteint. Occupée uniquement jusqu'ici à se créer elle-même, quelle sera son œuvre quand ce but sera réalisé, quelle sera sa destination ultérieure, sa fonction propre comme humanité? A quoi serviront cette science et cette force accumulée dont elle sera en possession? Ayant acquis par une suite d'efforts séculaires le maximum de sa puissance et de ses moyens d'action, à quoi emploiera-t-elle ces moyens et cette activité? Et si la série des créations progressives

doit continuer, comment l'humanité finira-t-elle? qui la remplacera dans ce monde et quelle sera la nature de la création appelée à lui succéder?

Sur toutes ces questions nous sommes dans l'ignorance la plus profonde. Nous ne possédons pas le moindre indice qui pourrait même nous tenter de les résoudre, et il ne serait possible d'émettre à cet égard que des conjectures dénuées de tout fondement rationnel et qui n'auraient pas même la valeur d'hypothèses invérifiables.

Pour le matérialisme et le positivisme, ces questions sont toutes résolues; il arrivera un moment où l'adaptation des instincts et des facultés de l'homme aux phénomènes du milieu physique ou humain arrivera à son maximum; ce sera le moment de la plus grande prospérité, du plus grand bonheur possible de l'humanité. Mais ce maximum, qui ne pourra jamais être l'adaptation absolue, ne se maintiendra pas longtemps; la nature du milieu s'y oppose; ce milieu se transforme sans cesse en effet et tend vers un état de plus en plus défavorable à la vie en général et à la vie humaine en particulier. L'homme, loin de devenir maître des forces de la nature, sera vaincu par elles. Un jour il n'y aura plus d'eau ni de chaleur à la surface du globe; toute vie alors sera éteinte et la terre roulera éternellement dans l'espace, comme un corps inerte, à moins que quelque choc ne la réduise en poussière et qu'elle subisse une nouvelle évolution, identique à la première et devant aboutir aux mêmes résultats. Faut-il dire que les données scientifiques dont on prétend étayer cette hypothèse ne reposent que sur des inductions tout à fait conjecturales et que de nouvelles découvertes peuvent les renverser à chaque moment? En tout cas, elle est inconciliable avec la croyance en Dieu telle que nous

l'avons admise, et c'est une raison suffisante pour la rejeter.

Parmi les conjectures qu'on peut faire sur la fonction propre de l'humanité sur le globe, il en est une qui se présente assez naturellement; c'est celle qui assimile l'œuvre de l'homme à celle des êtres vivants en général, à la transformation de la matière, à des changements à opérer à la surface du globe ou dans les profondeurs de la terre accessibles à l'homme. Seulement, pour les transformations opérées par des êtres vivants antérieurs à l'homme, nous pouvons apercevoir en général qu'elles avaient pour but de préparer le terrain à la venue d'êtres supérieurs et de l'homme lui-même, tandis que celles qui seraient imposées à l'homme s'accompliraient dans un but tout à fait inconnu. Suivant cette supposition, le travail matériel serait le premier des devoirs, celui dont découleraient tous les autres. La morale, sans doute, fait du travail un devoir, mais en tant seulement qu'il est la condition indispensable de la vie de l'homme sur cette terre et parce que celui qui ne travaille pas vit nécessairement du travail des autres. Mais jamais la morale n'a commandé le travail pour le travail, n'a imposé à l'homme un travail qui ne lui servirait à rien, tout en transformant la matière. Les prescriptions morales sont identiques sous ce rapport à celles de l'utilité; aussi bien que l'économie politique, la morale admet qu'il faut produire le plus possible avec le moins de travail possible. Mais pour elle les principes qui dominent les relations humaines sont toujours supérieurs à ceux qui règlent le travail, et s'il arrivait que le travail esclave fût plus productif que le travail libre, elle n'en condamnerait pas moins le travail esclave. Il faut donc renoncer à cette supposition. En réalité l'homme comme

être libre et intelligent est tellement supérieur à tout ce qui l'entoure, qu'il est en droit de considérer la terre et ce qu'elle renferme comme son instrument; quel que soit le rôle que Dieu lui a assigné dans l'ordre universel, ce rôle ne saurait être purement matériel. En vertu de la différence des natures, la fonction de l'homme ne peut être identique à celle des forces aveugles. Par cela même que la morale a eu toujours en vue les relations humaines, qu'elle a commandé avant tout l'amour des uns pour les autres, qu'elle tend à constituer une humanité une et fraternelle, elle a marqué d'un signe plus haut la fonction humaine et l'a placée au-dessus de celle d'un simple rouage dans un mécanisme matériel.

Cette fonction nous l'ignorons actuellement et nous ne savons pas même si nous la connaîtrons jamais. Heureusement que cette ignorance n'est pas de nature à paralyser notre activité et à jeter le doute sur la conduite sociale ou individuelle que nous devons tenir. Si la destination définitive de l'humanité nous est inconnue, nous savons parfaitement le but que nous devons poursuivre dans l'heure présente de la vie sociale; nous avons une règle certaine pour diriger notre action à chaque moment donné : cette règle, c'est l'obéissance à la loi morale et subsidiairement, dans les limites autorisées par la morale, la recherche de l'utilité collective et individuelle. Ce sont là des guides assurés, et en les suivant avec fidélité, chaque génération et chaque individu sera certain de contribuer à l'œuvre progressive de l'humanité, et d'accomplir ce qu'il nous est possible jusqu'ici de connaître dans la fonction de l'espèce, c'est-à-dire d'aider à constituer l'humanité elle-même et de réaliser l'idéal moral.

II. De même que nous avons considéré l'ordre physique au point de vue du bien et du mal, il nous reste à apprécier l'ordre humain sous ce rapport.

Nous n'avons pas à décrire ici les biens et les maux que cet ordre présente. Nous l'avons fait longuement aux chapitres II et III de la première partie de cet ouvrage. La seule question qui s'offre ici est de savoir si la destination terrestre de l'homme est plus féconde en biens ou en maux, si dans la vie de l'humanité sur ce globe c'est le bien ou le mal qui l'emporte. Cette question est celle du pessimisme, non du pessimisme absolu qui pour nous est exclu par la croyance en la vie future, où la plupart des maux que nous éprouvons ici-bas seront devenus impossibles, mais du pessimisme relatif, du bien et du mal sur cette terre, qui à la vérité se confond avec le pessimisme absolu pour les systèmes où l'on ne reconnaît ni l'existence de Dieu ni la survivance de l'homme à son enveloppe matérielle.

Nous ne chicanerons pas sur les grandes et les petites misères que le pessimisme oppose à son idéal du bonheur humain. Nous en admettons la réalité, tout en constatant que les petites sont infiniment plus fréquentes que les grandes et que bon nombre d'hommes n'ont jamais connu que les premières. Nous ne prétendons pas non plus compenser le malheur des uns par le bonheur des autres; nous ferons remarquer cependant que pour juger de l'état heureux ou malheureux d'une société composée d'un très grand nombre d'individus, il faut nécessairement comparer le nombre des individus heureux au nombre des individus malheureux, puisque le bonheur comme le malheur sont choses essentiellement subjectives et personnelles et qu'en somme la prospérité d'une société ne peut consister que

dans celle de la majorité des individus dont elle se compose. Mais d'autre part aussi nous n'imputerons pas au compte du plan de l'univers les maux que l'homme s'inflige à lui-même en vertu de son libre arbitre, dans la mesure du moins où ils sont pour l'individu qui les éprouve la conséquence de ses propres actions. Sous ces réserves, on peut dire que le mal subjectif qui résulte des conditions imposées par Dieu à l'humanité est largement compensé par le bien et en somme ce joug est doux, ce fardeau est léger.

Et d'abord, en ce qui concerne les conditions matérielles et physiologiques auxquelles l'homme est assujetti en vertu de la nature animale de son corps, ces conditions sont loin d'avoir pour lui les mêmes conséquences que pour l'animal. S'il sent plus vivement les douleurs, les plaisirs aussi lui procurent des jouissances que ne ressent jamais la bête, à laquelle la délectation et la volupté sont inconnues. L'homme n'est pas destiné, comme la plupart des animaux, à être mangé tout vivant par d'autres. Il n'est pas réduit au hasard des circonstances pour se procurer sa nourriture : sa science et ses moyens d'action sur la nature lui fournissent à cet égard des ressources dont l'animal est complètement dépourvu. Il est vrai que même au sein des nations les plus civilisées, il ne manque pas d'individus dont l'alimentation est insuffisante et que mainte peuplade sauvage se meurt de faim. Mais chez les premières, ce résultat est dû surtout à une mauvaise organisation sociale qui est l'effet pour la plus grande partie de la volonté humaine, et quant à l'état misérable des races inférieures, il est avant tout le fruit de leur dégénérescence morale. Ce qui est certain, c'est que, depuis l'origine de l'histoire, l'humanité n'a cessé de s'accroître sur le globe et c'est là

une preuve péremptoire que la majorité des hommes a toujours trouvé à se nourrir suffisamment.

Parmi les maux qui ont leur source dans les conditions matérielles de notre existence, les maladies sont les plus ordinaires, et bien qu'un grand nombre d'entre elles proviennent du mauvais usage que l'homme fait de son libre arbitre, il est certain que leurs causes les plus habituelles résident dans les circonstances extérieures, dans l'action du chaud et du froid, du soleil et de l'humidité, dans l'air que l'homme respire, dans l'eau qu'il boit, dans les matières végétales et animales dont il s'alimente, dans toutes ses relations nécessaires avec la nature brute ou vivante, surtout avec ces micro-organismes dont la science contemporaine a dévoilé la puissante influence. Mais, en somme, la maladie pas plus que le défaut de nourriture n'a empêché l'espèce humaine de s'accroître. S'il est peu d'individus dont la vie s'écoule dans un état de santé parfaite, il en est moins encore qui soient condamnés à la maladie perpétuelle, et chez l'immense majorité la maladie n'occupe qu'une faible partie de leur existence. La force de l'homme est supérieure à celle de la nature. Dirigée par une volonté énergique et intelligente, elle parvient à vaincre les forces matérielles, et l'organisme humain, malgré toutes les imperfections qui n'étaient pas à éviter dans une machine si compliquée, finit par triompher des obstacles que le monde physique lui oppose.

Quant aux accidents résultant du jeu des grandes forces naturelles, dont la science humaine n'est pas encore parvenue à conjurer les effets, tels que les désastres causés par les tremblements de terres, les éruptions volcaniques, les cyclones, les sécheresses, les inondations, on peut dire que ce sont des évènements exceptionnels et même

dans les contrées qui y sont le plus sujettes, ils ne frappent qu'une minime partie des hommes vivants à chaque époque. Bien que connus et prévus, ils n'empèchent pas les hommes de s'établir dans ces contrées, ni la population de s'y accroître. Ces maux aussi sont moindres que l'ensemble des biens que procure la vie.

Si nous considérons maintenant la vie sociale, nous voyons que la plupart des maux qui dans cet ordre accablent l'espèce humaine proviennent du mauvais usage que l'homme fait de son libre arbitre. Parmi ces maux nous ne comptons pas la nécessité de l'effort et du travail, ni les sacrifices que l'individu accomplit pour manifester son amour pour les autres. Mais que de maux réels qui ont leur source unique dans la volonté égoïste et rebelle à la morale! C'est d'elle que dérivent la haine, l'envie, la cupidité, les passions honteuses, les méchancetés, les outrages, les brutalités, les crimes souvent épouvantables par lesquels ces odieux sentiments se manifestent. A ces maux qui empoisonnent les relations privées, viennent se joindre ceux d'une organisation sociale plus ou moins contraire aux principes de la morale : les institutions politiques qui consacrent le pouvoir d'un seul, ou de quelques-uns, ou d'une caste, au détriment de la liberté et de l'égalité de tous; les arrangements économiques qui répartissent d'une manière injuste les produits du travail; les iniquités que sanctionnent si fréquemment les lois ou coutumes civiles, administratives, pénales. Beaucoup d'institutions vicieuses sans doute ont eu pour origine première l'ignorance ou l'erreur, et les habitudes héréditaires créent de grands obstacles à leur changement; cependant dans la plupart des cas une volonté tout à fait bonne eût suffi pour éviter les erreurs et vaincre les habitudes héréditaires. C'est donc

la désobéissance à la loi morale qui a engendré la plupart de ces maux.

Si ceux qui commettent ces actions mauvaises en étaient eux-mêmes les victimes, ce serait toute justice et il n'y aurait aucun reproche à faire à un ordre de choses qui produirait de tels effets. Mais il n'en est pas ainsi, malheureusement, et ce sont les bons qui souffrent de la mauvaise volonté des méchants. Or c'est là une conséquence nécessaire de la vie sociale même et la question devient ici celle de savoir si la somme des maux qui résultent de la vie sociale dépasse celle des biens.

Cette question nous n'avons pas à la traiter ici ; elle a été suffisamment élucidée dans la première partie de cet ouvrage. Il est certain que l'état social, malgré la solidarité qui en est la conséquence, malgré la nécessité qu'il impose aux bons de pâtir des méfaits des méchants, est infiniment préférable pour l'homme, même au point de vue de son seul intérêt, à la vie isolée de chaque individu ou de chaque famille réduite au père, à la mère et aux enfants en bas âge. La vie sociale serait une source inépuisable de joies et de satisfactions sans la mauvaise volonté de quelques-uns, et il faudrait que tous eussent renoncé à tout sentiment de justice et de charité, même à toute sympathie, pour qu'une partie au moins de ces joies et de ces satisfactions ne subsistât toujours.

Restent enfin cette loi imposée à l'humanité de remplir une fonction dans l'univers, et le progrès, par le travail et le sacrifice, qui forme le mode nécessaire et la condition de l'accomplissement de cette tâche. Cette destination caractéristique de l'ordre humain est-elle un bien, est-elle un mal?

Il ne s'agit plus ici du bonheur physique, il s'agit de la

valeur morale, de la dignité et de la grandeur de l'homme. Cette valeur morale et cette dignité, il se peut qu'il y ait des gens qui les comptent pour rien. A ces gens nous n'avons rien à dire. Nous ne pouvons nous adresser ici qu'à ceux qui placent le plus haut bien dans la conscience du devoir accompli, dans l'honneur d'une vie exempte de toute souillure. C'est cette sorte de bien et pas d'autre qui peut seule venir en considération dans la question qui nous occupe.

Et d'abord, est-ce un mal qu'une fonction soit dévolue à l'humanité dans l'ordre universel et que celle-ci soit appelée à accomplir librement, et en se conformant à une loi morale, une œuvre qui tend au delà de ses propres fins?

Ce serait un mal si l'on devait en croire la grande majorité des philosophes anciens et modernes, pour lesquels l'homme n'existe que pour lui-même, n'a d'autre destination que son propre bonheur, et se trouve investi à cet effet de la domination sur la nature entière. Ces données ont été formulées par l'école kantienne dans le principe « que l'homme est une fin en soi », principe qui pose à la fois le but uniquement personnel de l'individualité humaine et son indépendance absolue de toute autorité supérieure.

Comme je l'ai déjà indiqué, cette formule est parfaitement acceptable lorsqu'on ne l'applique qu'aux relations des hommes entre eux et à leur obligation de ne pas se considérer comme moyens les uns des autres. Dans cette acception restreinte, elle n'est qu'une expression du principe de l'égalité des hommes, de leur égalité de nature et de destination, c'est-à-dire un des principes fondamentaux de la loi morale qui régit les sociétés modernes. Mais lorsqu'on pose cette fin en soi comme le principe suprême et qu'on prétend en déduire la loi morale elle-même et la loi

d'égalité, on commet une erreur qu'il n'est pas difficile de dévoiler.

De ce que l'homme est une fin en soi, on conclut en effet que les hommes doivent se respecter entre eux et que chacun possède une dignité et un honneur qui lui sont propres; les droits et les devoirs réciproques sur lesquels se fonde la justice se déduisent facilement de ces prémisses, et en faisant entrer en ligne de compte les sentiments de bienveillance qui doivent se produire dans une société ainsi constituée, on construit sans peine la morale tout entière. Mais ces déductions sont peu rigoureuses et reposent en partie sur des équivoques.

En premier lieu, on ne voit pas pourquoi des êtres dont chacun aurait sa fin en lui-même se respecteraient mutuellement. On pourrait dire de l'animal aussi ou du végétal qu'il est une fin en soi, puisque les organes dont il se compose n'ont d'autre but en somme que de le faire vivre et de le conserver. Cependant les animaux ne se respectent pas les uns les autres et l'homme ne se fait pas un cas de conscience de détruire une plante ou un animal. Au point de vue des philosophes pour qui l'univers n'est pas l'œuvre d'une intelligence, des matérialistes par exemple, on devrait admettre que tous les êtres quelconques sont des fins en soi, c'est-à-dire n'existent que pour eux-mêmes; mais cela n'empêcherait pas de constater en même temps que tous ces êtres sont en lutte continuelle et ne tendent qu'à se détruire réciproquement. De ce que des êtres ayant chacun sa fin en soi se trouvent en présence, il ne suit pas logiquement, en effet, que chacun de ces êtres doive respecter la fin des autres. Ce respect mutuel ne découle nullement du principe qu'on suppose; il ne peut être imposé que par une loi morale.

Mais ce respect réciproque, si même il pouvait naître de la fin en soi, ne pourrait se confondre avec la dignité et l'honneur qu'on en déduit si facilement. On semble avoir identifié dans cette déduction deux acceptions bien différentes des mots *respect* et *respecter*. On respecte une personne ou une chose quand on ne veut pas y toucher, y porter atteinte; c'est ainsi qu'on respecte une femme, un droit, une croyance. Il n'y a que dans ce sens que la fin en soi de chaque homme pourrait motiver leur respect mutuel. Mais, dans son acception la plus habituelle, le terme de respect contient l'idée de déférence, de considération, d'estime. C'est en confondant ces deux sens qu'on a passé du respect revendiqué pour la fin en soi à la dignité et à l'honneur de l'être doué de cette fin. Ici le paralogisme devient évident: dans l'opinion commune on respecte un homme, parce qu'il est digne et honorable; la théorie philosophique, au contraire, le déclare digne et honorable, parce qu'en vertu de sa fin en soi on doit le respecter. C'est du côté de l'opinion commune certainement qu'est la vérité. On pourra respecter, dans le premier sens, l'être qui a une fin en soi, c'est-à-dire s'abstenir de le léser, sans y être tenu toutefois par cela seul qu'il a le caractère d'une fin. Mais jamais cette qualité ne sera une raison suffisante pour l'estimer et l'honorer; l'estime et l'honneur ne sont dus qu'au mérite. Ce mérite, avec la dignité et le respect qui en sont les suites, c'est par le devoir accompli, le dévouement, le sacrifice seulement qu'on peut l'acquérir, et l'opinion refuse à bon droit la considération qui en est l'apanage à celui qui ne vit que pour soi et ne cherche que ses propres fins.

Avec le respect et la dignité, que l'on déduisait à tort du principe de la fin en soi, disparaît en même temps la justice que l'on basait sur ce respect et cette dignité, et

avec la justice s'évanouit toute la théorie morale fondée sur ce principe. La véritable morale, au contraire, condamne les conséquences qui découlent de cette formule égoïste ; elle les flétrit comme un mal. C'est donc dans l'hypothèse contraire qu'est le bien.

Lorsqu'on admet, en effet, que l'homme n'est pas dans ce monde pour lui-même, qu'il n'est que l'ouvrier d'une œuvre qui le dépasse et dans laquelle il est l'associé de Dieu, les choses se présentent sous un aspect tout différent. L'activité en vue d'un but extérieur à l'individu, qui est le fondement de la morale, devient, par le fait même de la fonction qui lui est dévolue, une condition nécessaire de la nature humaine. La préférence du devoir à l'intérêt propre, le dévouement, le sacrifice que les hommes ont toujours considéré comme le bien moral par excellence, apparaissent comme les moyens nécessaires de cette tâche imposée à l'humanité. Que peut-il y avoir de plus digne, de plus grand pour l'homme que d'être appelé à coopérer librement à l'œuvre divine, où pourrait-il trouver un emploi plus haut de l'activité spontanée qui forme le fond de sa nature? S'il est un bien pour l'homme qui puisse compenser sa condition de simple créature et les défauts et imperfections qui en sont les conséquences inévitables, c'est dans cette haute destination seulement qu'il peut le trouver.

A ce bien s'ajoute celui du progrès, qui est de même nature. Dieu a voulu que l'homme doive tous les biens auxquels il peut aspirer à sa propre activité. Le progrès est la marche vers un idéal, il suppose un état inférieur qui forme le point de départ et dont l'être progressif s'élève de degrés en degrés, en ajoutant successivement de nouveaux moyens d'action à ceux qu'il possède déjà, au degré suprême marqué par cet idéal. Le progrès contient en lui tous les

autres biens, car l'idéal lui-même n'est que l'ensemble de tous les biens moraux et matériels auxquels l'homme peut prétendre. Or, en instituant le progrès, Dieu a voulu que la réalisation de ces biens fût l'œuvre de l'homme lui-même. Il a voulu que, partant de l'ignorance la plus complète, l'homme acquît par ses propres efforts la connaissance de lui-même et celle du monde qui l'entoure et que sa science s'élevant de plus en plus, il découvrît les lois les plus générales de la nature et le moyen de les faire servir à ses fins; il a voulu que l'âme humaine, développant spontanément ses facultés esthétiques, parvînt de son propre vol aux manifestations les plus sublimes de la poésie et des beaux-arts; qu'elle apprît à dompter ses instincts et ses passions et à se diriger d'après les règles de la raison et de la morale; que la société humaine trouvât elle-même ses lois et son organisation et qu'elle apprît à les perfectionner de jour en jour; que la nature ne produisît les fruits nécessaires à l'entretien de la vie humaine que grâce au travail intelligent de l'homme et que la répartition de ces fruits de la manière la plus profitable à tous fût établie par des institutions sociales; il a voulu enfin que l'homme arrivât à varier, à augmenter ses plaisirs et ses jouissances légitimes et, ce qui plus est, à amortir et neutraliser ses douleurs, tâche que la science médicale résout aujourd'hui de la manière la plus admirable. De nos jours, après de longs siècles d'efforts dans toutes ces directions, l'humanité a réalisé une grande partie déjà de l'idéal qui lui est posé, et s'il est un bien inestimable, c'est l'honneur qui lui appartient d'avoir accompli ce progrès. Cet honneur, elle ne le partage avec nul autre être de la création. Aucune espèce végétale ou animale ne pourrait le revendiquer, lors même que le système de l'évolution serait vrai; car,

en supposant que des espèces végétales ou animales aient donné naissance en se transformant à des espèces supérieures, ces transformations n'auraient toujours eu lieu qu'au hasard ou par le jeu fatal des forces naturelles. Aucune de ces espèces ne pourrait s'enorgueillir des transformations qu'elle a subies, car sa volonté libre et son effort propre n'y eussent été pour rien. L'homme seul a droit d'être fier de l'œuvre qu'il a accomplie. Seul il s'est élevé par lui-même d'un état de besoin extrême, d'ignorance absolue et de passions impétueuses aux plus grandes hauteurs de la pensée, de l'amour et de l'action. L'humanité arrive ainsi peu à peu à se faire elle-même, et en poursuivant sans cesse le bien du progrès, elle obtient par surcroît tous les autres biens.

L'obéissance à la loi morale, le travail et le sacrifice sont les moyens indispensables de l'accomplissement de la fonction de l'homme dans l'univers et du progrès par lequel cette fonction se réalise. Par cela même, ce sont des biens moraux de premier ordre. Mais dans de très larges limites ce sont également des biens subjectifs, des éléments de bonheur. Sans doute, le travail excessif, celui qui brise les forces du travailleur et détruit sa santé, le sacrifice absolu, celui de la vie ou des affections les plus chères, seront toujours un grand mal subjectif, quoique le devoir puisse les exiger quelquefois ; mais ce sont là des cas d'une rareté extrême ; les travaux excessifs sont quelquefois motivés par l'intérêt de celui qui les exécute et le plus souvent par les nécessités résultant d'une mauvaise organisation sociale, et jamais le devoir ne les commande directement. Les sacrifices qu'exige la vie ordinaire sont ceux que les cœurs aimants accomplissent avec joie ; il est donné à peu d'hommes de se signaler par des actes d'héroïsme. L'union

étroite qui existe entre l'amour réel, la charité telle que l'a conçue saint Paul et la volonté du sacrifice, et de plus le sentiment de félicité qui est le compagnon inséparable de l'amour, font du sacrifice même un bonheur quand il n'excède pas certaines limites. Sans prétendre, comme les stoïciens, que le mal n'est pas le mal et que la douleur n'est pas la douleur, l'homme qui aime Dieu et ses semblables acceptera comme un sacrifice volontaire les misères ordinaires de la vie humaine, les déceptions, les chagrins, les maladies auxquelles chacun est sujet; il trouvera presque toujours dans l'amour de ses parents et de ses amis, dans la satisfaction du devoir rempli, dans les plaisirs relatifs que comportent les situations les plus malheureuses, une compensation suffisante et bien supérieure aux maux toujours passagers et accidentels qui peuvent l'affliger. Ces sentiments, il dépend, dans l'immense majorité des cas, de chacun de nous de les avoir. C'est donc notre faute, c'est l'effet du mauvais usage que nous faisons de notre libre arbitre, si, comme le veut le pessimisme, le mal dans ce monde surpasse le bien. Si nous observions fidèlement l'ordre voulu par Dieu, les maux que les hommes souffrent sur cette terre seraient minimes en comparaison des satisfactions et des joies qu'il leur est donné d'y éprouver.

CHAPITRE IV

L'ORDRE PROVIDENTIEL ET LA LIBERTÉ HUMAINE

Comme nous venons de le voir, le plan de Dieu relatif à l'homme suppose la morale et l'accomplissement de la morale. Pour que l'homme remplisse sa fonction dans l'ensemble de l'univers, la condition indispensable est que la morale soit réalisée dans ses lignes générales, que la majorité au moins des hommes obéisse dans le plus grand nombre des cas à la loi du devoir. Or, en vertu de la liberté humaine le contraire pourrait arriver. Si jusqu'ici la majorité des hommes s'est soumise à la loi divine — la conservation même de l'humanité et sa marche progressive le prouve — ne pourrait-il pas en être autrement dans l'avenir, la mauvaise volonté ne pourrait-elle pas prévaloir chez le grand nombre et paralyser la bonne volonté des hommes fidèles au devoir? Et dans ce cas l'œuvre que Dieu a assignée à l'humanité ne serait-elle pas manquée, l'inaccomplissement de la fonction dévolue à l'espèce humaine ne causerait-il pas dans l'ordre universel une perturbation irréparable? En un mot, le libre arbitre de l'homme va-t-il jusqu'à la possibilité de faire avorter le plan de Dieu?

Cette question n'est pas indifférente. Elle a un caractère pratique des plus prochains. Dans le désordre moral et intellectuel qui marque l'époque de transition où nous sommes, elle apparaît sous l'aspect d'un problème redoutable. Ne serait-il pas possible qu'avec les croyances religieuses les croyances morales sombrassent également?

Déjà dans le second quart de ce siècle a fleuri un système qui prétendait remplacer par l'attrait des plaisirs sensuels les prescriptions de la morale et qui attribuait à ces dernières tous les malheurs du genre humain ; de nos jours, le déterminisme s'établit avec une force irrésistible, non seulement dans les sciences de la nature, où est sa place légitime, mais aussi dans les sciences morales, et avec lui s'introduit dans la pratique cette tolérance morale, cette indifférence vis-à-vis du bien et du mal, ce défaut du sentiment de la responsabilité dont les conséquences dernières seraient l'effacement complet de la croyance au devoir; enfin les idées d'obligation et de sanction, qui sont les bases fondamentales de toute la morale, sont attaquées ouvertement, et la science morale elle-même tend de plus en plus à se réduire à une simple analyse de phénomènes psychologiques. Ne serait-il pas possible que, séduite par ces doctrines si attrayantes pour l'égoïsme des individus, l'humanité ne désertât en masse les voies de sa destination et, s'adonnant sans réserve aux jouissances des sens, se trouvât tellement dégradée le jour où apparaîtraient les conséquences inévitables de cette aberration, où la misère morale et matérielle se montrerait dans toute son horreur, qu'elle ne fût plus capable de se relever de cette seconde chute et ne put rentrer dans le bon chemin? Qu'adviendrait-il alors du progrès et de la destination de l'homme et du plan même de la création?

Dieu, sans doute, a prévu ce péril et a fait entrer dans ses combinaisons les éléments nécessaires pour le conjurer. L'expérience nous fait connaître en effet une condition essentielle de la liberté humaine parfaitement appropriée à sauvegarder ce but : c'est la limitation même du libre arbitre et les bornes entre lesquelles il est obligé de se

mouvoir. En second lieu, la croyance universelle a toujours admis qu'une fois la création accomplie, Dieu ne restait pas indifférent à son œuvre et que son action providentielle contribuait à diriger la création vers sa destination finale. Considérons de plus près, en effet, les conditions de l'activité humaine et cette possibilité d'une intervention divine dans le cours général des choses. Cet examen nous prouvera qu'il n'est pas donné à l'homme d'empêcher la réalisation de la pensée de Dieu.

I. Le libre arbitre de l'homme est loin de constituer un pouvoir absolu, une force complètement indépendante. Nous laissons de côté ici les obstacles matériels contre lesquels se heurte à chaque instant l'action humaine. Nous ne considérons que les circonstances où l'action est possible, où l'homme peut agir ou ne pas agir. Or, dans cette situation même, son libre arbitre se meut en réalité entre des limites assez étroites. Presque toujours l'homme est enfermé entre des alternatives qu'il n'a pas posées lui-même, qui ne dépendent pas de lui et entre lesquelles la force des choses l'oblige de choisir. Dans la plupart des cas, sa liberté se réduit à un tel choix.

Dans un grand nombre de ces cas, le choix est absolument incertain, et il dépend du libre arbitre seul de faire tomber la balance d'un côté ou de l'autre, de donner la préférence à un des termes de l'alternative; cela arrive, par exemple, quand la volonté se trouve en face de deux déterminations opposées entre lesquelles elle est obligée de choisir, telles qu'une satisfaction matérielle et la renonciation à cette satisfaction en vue d'un devoir. C'est dans les situations de ce genre, surtout quand il y a opposition directe entre les tendances égoïstes et les prescriptions de la mo-

rale, que le libre arbitre se manifeste avec le plus d'éclat, et ces situations sont assez fréquentes pour que chacun ait largement occasion de faire preuve de libre volonté. Mais ce ne sont pas les seules.

Comme nous l'avons déjà dit en effet, il est des cas très nombreux où la morale et l'intérêt sont d'accord ; cela arrive chaque fois qu'il s'agit des conditions nécessaires de la conservation individuelle et sociale, de ce que l'on comprend sous le terme général d'utilité. Or dans l'immense majorité des cas de ce genre, il n'est pas posé d'alternative au libre arbitre, et par suite la détermination qu'il prendra ne sera pas incertaine, ou du moins il y a une probabilité équivalant à la certitude que cette détermination sera conforme à la fois à la morale et à l'utilité. Un besoin impérieux pousse tous les hommes bien portants à manger tous les jours ; la morale aussi veut qu'ils mangent, car leur conservation est à ce prix ; il est donc certain que la presque totalité des hommes mangeront tous les jours, s'ils en ont le moyen, et les exceptions qui pourront se rencontrer suffiront pour prouver le libre arbitre, mais ne préjudicieront en rien à l'accomplissement de cette loi. Beaucoup d'autres prescriptions de la morale sont corroborées de même par les règles les plus élémentaires de l'utilité. Il y a donc certitude que ces prescriptions seront accomplies autant qu'elles peuvent l'être.

Les conditions de la vie sociale assurent à leur tour l'exécution d'un certain nombre de commandements de la morale. La vie sociale ne serait pas possible sans des lois ou des coutumes, fondées soit sur la morale, soit sur l'utilité, et qui créent pour les individus des devoirs et des droits positifs, de telle manière que des devoirs imposés aux uns naissent des droits pour les autres. De là un inté-

rêt pour chacun à ce que les autres se conforment à leur devoir et le droit, appuyé sur la force sociale, de les contraindre à obéir à la loi. De plus, la société a, comme être collectif, le plus grand intérêt à ce que tous les droits qu'elle reconnaît soient respectés, à ce que tous les devoirs qu'elle impose soient accomplis, et ces lois qu'elle prescrit, elle use également de la contrainte pour en assurer l'exécution. Ces lois, à la vérité, ne s'étendent pas à toutes les prescriptions de la morale, dont une partie est toujours réservée à la liberté de l'individu. Mais elles comprennent les plus essentielles d'entre elles, dont l'accomplissement se trouve ainsi garanti, sinon d'une manière complète, du moins assez pour qu'il ne soit porté aucune grave atteinte ni à l'ordre social, ni à la sécurité générale, ni à la possibilité du progrès.

Enfin les lois de l'intelligence et de la logique forment par elles-mêmes des barrières que l'esprit ne franchit pas facilement et qui lui tracent une voie déterminée qu'il suivra presque toujours quand il y est engagé. Sous l'empire des passions et des intérêts, sans doute, il arrive souvent aux individus de se mettre en contradiction avec leurs croyances les plus assurées, et il est beaucoup d'individus qui, n'ayant jamais eu d'opinion positive sur rien, cèdent à cet égard à toutes les impressions du moment. Mais il n'en est pas ainsi de la majorité des hommes, qui, au moins en matière de morale, ont des convictions arrêtées, et dans la marche des sociétés, où les mobiles individuels se combattent et se neutralisent, c'est en général la logique qui a le dessus. Or la logique est puissante et exerce une forte détermination sur la volonté humaine. Si l'homme est libre de choisir entre des buts proposés, une fois qu'il a choisi, il n'a plus la même liberté vis-à-vis des moyens;

car ces moyens sont donnés par la nature des choses, et la logique l'oblige de choisir celui qui conduira le plus sûrement au but. De même, l'homme peut se trouver en face de croyances religieuses ou morales diverses, entre lesquelles il est libre de choisir. Mais une fois qu'il a adopté une de ces croyances et qu'elle s'est enracinée dans sa conscience, une logique inflexible le porte non seulement à la défendre et à la propager, mais à en tirer toutes les conséquences métaphysiques, scientifiques, esthétiques, pratiques qu'elle comporte. C'est ainsi que les Juifs d'abord, le monde gréco-romain ensuite pouvaient repousser dès l'abord l'enseignement chrétien, comme l'ont fait les peuples plus orientaux auxquels il fut également proposé; mais du moment que dans l'empire romain il eût été adopté par la majorité des hommes, les grandes phases du développement des peuples chrétiens devaient suivre infailliblement.

Sans doute dans un tel développement, tout n'est pas également nécessaire et une grande part est faite aux circonstances et au libre arbitre des individus. Quand un but est posé, il s'offre presque toujours plusieurs moyens de l'atteindre et il dépend de l'intelligence et de la volonté des hommes de choisir parmi eux. La variété des moyens dépend elle-même de beaucoup de circonstances parmi lesquelles figure en première ligne la nature et la volonté des hommes qui doivent contribuer à l'œuvre commune. Dans l'action propre à la réaliser, les individus peuvent déployer plus ou moins d'énergie, faire preuve de plus ou moins de zèle et de dévouement. De là l'immense variété des événements humains, le jeu toujours assuré du libre arbitre, l'impossibilité de prévoir le détail des faits historiques. Il n'en est pas moins vrai que l'ensemble de ces

faits est dominé par la logique et qu'en dernier résultat les conséquences des idées et des croyances généralement reçues se réalisent plus ou moins intégralement.

En raison de ces trois causes réunies, savoir de l'utilité qui résulte de la pratique de certaines prescriptions morales, de l'intérêt de la société à assurer par voie de contrainte l'accomplissement des plus importantes d'entre elles, enfin des conséquences logiques qu'entraîne toute croyance acceptée, il y a infiniment de chances pour que les commandements de la morale soient exécutés dans leur points essentiels. Il résulte de ces causes des nécessités contre lesquelles la liberté humaine ne saurait prévaloir, des limites qu'elle ne saurait franchir et qui pourtant la laissent subsister tout entière dans l'enceinte de ces limites. Il s'offre ainsi deux voies à l'activité humaine, l'une qui résulte de l'obéissance libre au commandement moral, l'autre qui suit la ligne des nécessités insurmontables. Ou bien les hommes accomplissent volontairement la morale, en pleine connaissance de cause et en acceptant librement les sacrifices qu'elle impose; ou bien ils ne le font que sous l'impulsion des raisons d'utilité, ou de la contrainte sociale, chacun ne retenant de la morale que les droits qu'elle confère et ne remplissant ses devoirs qu'autant que la loi positive l'y oblige. La première voie, la voie du bien, est la seule bonne, la seule qui conduise absolument au but et en assure la réalisation complète; mais la seconde, la voie du mal, quoique hérissée de tous les obstacles qu'engendre la lutte des égoïsmes individuels, finit aussi par y aboutir, et si par cette voie le but n'est pas atteint aussi complètement, peut-être que cette réalisation incomplète suffit au plan de la création. Dans aucun cas donc la liberté humaine ne saurait empêcher la réalisation du plan

divin et il est certain que le progrès s'accomplira en tout ce qui est d'intérêt majeur.

De là aussi les lois générales qui régissent la marche de l'humanité et la possibilité de certaines prévisions historiques. Ces prévisions sans doute ne peuvent s'étendre au détail des événements, qui est le théâtre proprement dit du libre arbitre humain, et par suite aussi le progrès n'est assuré pour aucun peuple déterminé. L'histoire nous fait connaître un grand nombre de nations qui ont péri, beaucoup d'autres sont restées stationnaires sur un degré déterminé de l'échelle progressive ; elle nous montre même des dégradations partielles, des retours en arrière, bien qu'on ait beaucoup exagéré à cet égard. Mais, comme je l'ai déjà dit, nulle part, même chez les sauvages les plus dégradés, la notion du devoir n'a péri complètement, nulle part l'homme n'est descendu à la vie des animaux, partout un reste de morale a maintenu les liens sociaux les plus indispensables et fomenté quelques sentiments de dévouement et de sacrifice. En somme, ces défaillances partielles n'ont pas empêché le progrès général et à travers mille obstacles et des difficultés sans nombre, tantôt par la voie du bien, plus souvent par celle du mal, l'humanité s'est élevée successivement à des degrés croissants de moralité et de prospérité. Il ne faut donc pas trop s'inquiéter du désarroi des croyances, du scepticisme et du pessimisme qui marquent l'époque de transition où nous sommes; l'humanité a maintes fois passé par des phases pareilles et toujours elle s'en est tirée. Aujourd'hui les convictions morales dominent chez les peuples les plus intelligents et les plus actifs qui sont à la fois les plus puissants et les plus avancés; l'utilité de la morale est universellement reconnue et les sociétés s'efforcent de plus en plus à assurer par la

contrainte les droits qui en découlent. Le passé nous répond de l'avenir et la persistance de l'humanité dans sa voie progressive paraît indubitable même aux yeux de la science expérimentale.

II. Beaucoup de philosophes ont identifié les lois de l'histoire, que nous venons de rappeler, avec l'action même de la Providence. Pour eux la Providence divine ne consiste que dans cette disposition générale des choses qui doit assurer, dans les prévisions de Dieu, l'accomplissement final du but de la création dans son ensemble et de la destination particulière de chacun des êtres créés. Mais l'humanité a généralement attaché au mot *Providence* le sens d'une action plus directe et plus immédiate de la divinité et je pense qu'elle ne s'est pas trompée. Une telle action pouvait-elle être utile dans le monde que nous connaissons et existe-t-il quelque chose de semblable, c'est ce qui nous reste à examiner.

J'ai indiqué précédemment[1] les raisons qui peuvent motiver des actions particulières de Dieu dans un milieu créé par lui, lorsque les imperfections qui résultent nécessairement de la réalisation d'idées finies sont de nature à admettre des correctifs intermittents, capables d'améliorer l'ensemble de la création et de faciliter l'accomplissement du but que Dieu s'est proposé en la produisant. Quand la pensée suprême qui a présidé à la création a été l'amour de Dieu pour les êtres créés, et que ces êtres libres et intelligents sont capables de satisfactions et de souffrances, l'intervention intermittente de Dieu peut être motivée par un double intérêt : d'abord Dieu, dans sa bonté, peut se proposer d'épargner à ses créatures des souffrances résultant de la nature des choses et qui sont indifférentes à la

[1] Voir 2e partie, ch. III.

réalisation du plan même de la création ; en second lieu son action peut avoir en vue la réalisation même de ce plan, compromise par le libre arbitre des êtres créés. Or ce double intérêt semble se présenter dans le monde que nous connaissons.

Les actions divines dont il s'agit ici ne sont pas des créations proprement dites ; elles laissent subsister les êtres créés tels qu'ils sont et ne modifient en rien leur nature ; elles respectent le jeu régulier des forces établies, ainsi que les lois qui les régissent, mais elles interviennent momentanément dans ce mécanisme comme une force nouvelle qui en change la résultante. Elles agissent ainsi comme le font les forces naturelles elles-mêmes quand elles viennent s'ajouter à un système d'autres forces, comme le fait l'homme quand il fait concourir des actions physiques et chimiques à ses fins particulières. Je me figure cette intervention comme celle d'un mécanicien qui arrête le jeu d'une machine au moyen d'un encliquetage ou qui fait rebrousser une locomotive en renversant la vapeur. Dans les actions de ce genre, aucune force naturelle n'est détruite ni diminuée, mais la force humaine intervenant, il se produit entre toutes ces forces un nouvel équilibre et la résultante n'est plus la même. Ce que peut l'homme, serait-il impossible à Dieu ? Sa puissance active ne peut-elle toujours intervenir au milieu des forces qu'il a créées ? Pour changer la résultante de ces forces, il n'a pas besoin d'en suspendre l'effet ni de déroger, comme on le suppose communément, aux lois de la nature, il n'a qu'à ajouter son action propre à celle des forces déjà existantes. Sans aucun doute rien ne lui est plus facile, et il n'est besoin pour cela d'aucun acte créateur. La seule question est de savoir s'il le fait effectivement.

Il y a tout lieu de croire qu'il le fait, si au point de vue de son amour pour ses créatures et de la réalisation de son plan il trouve une utilité suffisante à le faire. S'il peut, sans inconvénient, épargner ainsi aux hommes et peut-être aux animaux des souffrances provenant de la nature des choses et sans utilité pour l'accomplissement du but général, s'il peut corriger ainsi les écarts du libre arbitre humain capables, sinon d'empêcher absolument, du moins de retarder et de rendre plus difficile la réalisation du plan qu'il s'est proposé, il semble parfaitement conforme à la logique qu'il intervienne par des actions de ce genre dans la marche générale des choses, et la croyance universelle de l'humanité à cette intervention divine paraît très rationnelle. Mais, toute rationnelle qu'elle est, ce ne sera toujours qu'une simple croyance ; car, comme nous l'avons vu précédemment[1], en vertu de la nature des choses, cette action divine ne pourra jamais être démontrée scientifiquement.

Supposons donc qu'elle existe et voyons en quoi elle peut consister dans ce monde.

Aucune raison ne fait croire que cette action divine ait jamais eu en vue le monde inorganique, ni à l'époque actuelle, ni dans les périodes géologiques qui ont précédé la création de l'homme. Peut-être s'est-elle appliquée et s'applique-t-elle encore aux animaux. Mais nous manquons de toute donnée à cet égard et il serait oiseux de nous occuper de cette question. Le problème que nous avons à résoudre est donc uniquement relatif à l'homme.

L'intervention de Dieu dans les affaires humaines peut se présenter sous deux formes distinctes, dont nous appellerons l'une, matérielle, l'autre, morale. On peut, en premier lieu, concevoir une action de Dieu modifiant les

[1] Voir p. 163.

événements publics ou privés, action toujours mystérieuse dans ses moyens et ses procédés, mais qui se manifesterait surtout par des changements produits dans le monde matériel. Dieu pourrait, par exemple, exercer une influence décisive sur la marche de l'histoire, en hâtant ou en retardant la mort d'un homme dont dépendent les destinées d'un peuple, ou bien en favorisant la réussite de quelque entreprise d'intérêt général et sujette à beaucoup d'incertitudes ou de hasards, ou encore en faisant naître quelque accident capable de changer le sort d'une bataille. De même, dans l'ordre des relations privées, il pourrait, à l'égard d'une famille placée dans une situation donnée, provoquer tel événement qui changeât cette situation du tout au tout. Ce sont les faits de ce genre qu'on a appelés plus spécialement providentiels. Évidemment ils n'ont rien d'impossible. Souvent un homme doué d'une science et d'un pouvoir suffisant pourrait les produire. A plus forte raison, ils ne dépassent pas la puissance divine.

Mais si ces actions sont possibles et même probables, rien ne peut en démontrer la réalité et elles resteront toujours l'objet de la foi. Cette foi est facile à ceux qui croient fortement à la bonté de Dieu, et le danger consiste plutôt pour l'homme à s'exagérer l'intervention divine qu'à la méconnaître, à lui attribuer sans raison suffisante des faits qui sont le simple effet des lois naturelles. C'est ici le vaste terrain des superstitions, et le grand défaut des religions est de ne pas assez surveiller ce terrain trop fertile et de l'abandonner à toutes les extravagances de l'imagination humaine ; à tel point qu'on hésite à constater la possibilité de l'action providentielle, dans la crainte de favoriser la superstition. Mais il faut bien que les croyances les plus fausses aient quelque fondement rationnel, autrement elles

ne seraient pas de tous les temps et de tous les lieux, comme l'est celle qui nous occupe. Les suppositions relatives à des interventions divines particulières doivent être renfermées dans la limite la plus étroite des probabilités rationnelles, et quand la croyance à l'action de Dieu devient dominante au point de porter l'individu à se complaire lui-même dans l'inaction et à s'en remettre pour tout à la volonté divine, elle prend le caractère d'une faute morale et mérite une réprobation sévère. Il est bon, sans doute, d'avoir confiance en Dieu, mais jamais nous ne devons attendre son intervention dans les circonstances où nos propres forces suffisent, et dans aucun cas nous ne pouvons affirmer avec certitude qu'elle a eu lieu.

Telle est la première forme de l'intervention providentielle. Mais on a supposé une seconde espèce d'action divine qui aurait pour objet l'intelligence même de l'homme et sa volonté, pour les diriger dans le sens du bien. C'est l'action que la philosophie connaît sous le nom d'inspiration et la théologie sous celui de grâce. Y a-t-il quelque vérité dans cette supposition qui a été si longtemps et si universellement admise ?

La raison de douter, du moins la principale, serait qu'une action de ce genre pourrait être incompatible avec le libre arbitre humain. Si Dieu agit sur l'intelligence et la volonté, son action doit être irrésistible, et alors que devient le libre arbitre, que devient la nature humaine elle-même, dont le libre arbitre constitue l'élément le plus caractéristique ?

Pour élucider cette question, je me vois obligé de dire quelques mots sur le fonctionnement du libre arbitre et des influences qu'il peut subir.

Le libre arbitre réside dans la volonté, mais, comme

nous l'avons vu précédemment[1], l'action de cette force spontanée a pour condition indispensable l'intelligence. Pour agir librement, il faut que nous sachions ce que nous voulons faire, et pour que cette connaissance existe, il faut que l'esprit se trouve en présence d'un certain nombre de faits de conscience, consistant soit en représentations actuelles, soit en souvenirs, soit en sentiments plus ou moins déterminés, mais conscients. Ces faits de conscience ne mettent généralement en jeu la volonté que lorsqu'ils impliquent une action : les représentations et les souvenirs lorsqu'ils posent un but à atteindre, les sentiments lorsqu'ils constituent des attractions ou des répulsions, qu'ils poussent à des satisfactions égoïstes ou morales. Des buts plus ou moins nettement conçus, des impulsions provenant de sentiments plus ou moins vagues, tel est donc le milieu subjectif dans lequel se meut la volonté, et ce milieu lui est absolument nécessaire, car sans lui elle se trouverait dans le vide, elle manquerait de tout objet et sa liberté n'aurait aucune raison d'être. A l'origine, ce milieu lui est donné, mais elle le modifie et le transforme par son action même, et après un certain temps il résulte autant de sa propre activité que des données du dehors.

Vis-à-vis de ce milieu, le libre arbitre s'exerce par un choix. Quand les représentations posent un seul but à atteindre, une seule attraction ou une seule répulsion, le choix est des plus simples, il se borne à acquiescer aux suggestions du milieu ou à les repousser, à poursuivre le but posé ou à y renoncer. L'individu veut ou ne veut pas l'action que ses représentations ou ses sentiments lui suggèrent et cela sans autre motif ni raison que sa volonté

[1] Voir deuxième partie, chap. III, p. 150.

même. Quand au contraire, comme il arrive le plus souvent, plusieurs buts se présentent à la fois, plusieurs impulsions le sollicitent en même temps, il doit choisir entre ces incitations diverses, et ici interviennent les phénomènes dont argumentent les déterministes. Les buts proposés peuvent être plus ou moins conformes aux inclinations naturelles de l'individu, les impulsions qui le sollicitent peuvent être plus ou moins intenses, et, suivant les déterministes, c'est cette intensité même qui détermine le choix, ce sont les mobiles les plus forts qui l'emportent nécessairement et le libre arbitre n'est qu'illusoire. Je ne veux pas discuter ici cette grande question qui a provoqué tant de débats. L'ensemble des idées que j'expose dans cet essai suppose l'existence du libre arbitre. Mais on me permettra deux observations qui se rattachent directement au problème qui forme l'objet de ce chapitre.

Il est certain que tous les hommes ont le sentiment de leur libre arbitre et que chaque fois qu'ils ont accompli un acte en connaissance de cause, ils ont la conviction qu'ils auraient pu agir autrement. Quand le libre arbitre est sur le point de leur manquer, ils en ont souvent conscience et l'on a vu maintes fois des personnes qui, touchant au seuil de la folie, se sont rendu compte de leur état et ont demandé qu'on les retînt ou les enfermât pour les empêcher de causer un malheur. Suivant les déterministes, ce sentiment du libre arbitre n'est qu'une illusion, l'individu est toujours poussé par des impulsions nécessaires, mais il n'en a pas conscience. Or c'est ce qu'il faudrait prouver et cette preuve est absolument impossible. Ce n'est pas aux partisans du libre arbitre à démontrer que le sentiment qu'ils ont n'est pas illusoire; on ne démontre pas un fait négatif, c'est aux déterministes à justifier leur assertion et

ils reconnaissent eux-mêmes qu'ils ne peuvent le faire. Nous sommes donc autorisés à admettre jusqu'à preuve du contraire que le sentiment que nous avons de notre liberté correspond à un fait réel. Or comme ce sentiment persiste vis-à-vis de toutes les impulsions quelque vives qu'elles soient, il nous est permis de croire notre liberté capable de résister à tous les mobiles qui agissent sur la représentation et le sentiment, que ces mobiles viennent du monde matériel ou humain ou de Dieu même.

La seconde observation, c'est que pour pouvoir comparer deux impulsions sous le rapport de l'intensité, il faut les prendre homogènes : en d'autres termes, il faut qu'elles soient de même nature, que ce soient les espèces d'un même genre. C'est ce qu'a parfaitement prouvé l'abbé de Broglie [1]. On peut comparer entre eux des plaisirs ou des douleurs, mais il n'y a pas de comparaison possible entre un plaisir déterminé et une douleur également déterminée ou entre des sentiments qui n'ont aucune ressemblance, tels que la vanité et la sympathie. Le seul rapport que des impulsions hétérogènes de ce genre puissent présenter, celui de l'intensité, est toujours vague et incertain et incapable d'exercer une action déterminante. Lors donc que les buts proposés à l'intelligence ou les attractions qui sollicitent le sentiment sont hétérogènes et ne peuvent être facilement comparés, le balancement des motifs que suppose le déterminisme devient lui-même impossible et c'est la volonté qui décide librement, en mettant son poids d'un côté ou de l'autre, en donnant la préférence à l'un des objets du choix.

Et c'est ce qui arrive dans toutes les circonstances de la

[1] Voir p. 151.

vie qui présentent une importance réelle. Sans doute nous faisons usage incessamment de notre libre arbitre dans la vie pratique, dans les occasions les plus insignifiantes, ne serait-ce que pour décider si nous ferons tel jour telle visite ou telle promenade. Mais ce n'est que dans les actions qui ont trait à la morale que cette puissance de la volonté spontanée apparaît dans toute sa plénitude. Lorsqu'on se place au point de vue des mobiles les plus généraux de la pratique individuelle et sociale, on voit qu'ils peuvent tous se ramener à deux classes, parfaitement hétérogènes : l'intérêt et le devoir. Dans la première se rangent tous les plaisirs et toutes les jouissances personnelles, toutes les satisfactions de l'ambition, de l'orgueil, de la vanité, de la cupidité, toutes les voluptés sensuelles, en un mot tous les buts égoïstes; dans celle des devoirs tous les commandements de la morale. Quand il y a lieu de choisir entre l'intérêt et le devoir, l'homme choisit toujours librement, parce qu'alors ces buts sont souvent opposés, toujours différents et irréductibles et ne peuvent être comparés ni sous le rapport de leur origine, ni sous celui de leur nature, ni sous celui de leur intensité. Et ces buts sont quelquefois assez généraux pour servir de règle à l'ensemble de la vie, pour que d'après la voie choisie on soit honnête homme ou coquin. D'autres fois l'individu ne se décide que dans chaque moment donné et sa conduite offre les plus grandes disparates. Très souvent le but général existe, mais est remis en question dans chaque occasion importante de choix.

Quand l'homme a choisi un but et que l'accomplissement de ce but exige une série d'actes successifs, ces actes sont déterminés pour la plupart par la logique ou par la nature des moyens dont on dispose. Là apparaît la toute-puissance

des motifs, dont les déterministes ont tiré tous leurs arguments. Qui veut le but, veut les moyens, et ces moyens étant presque toujours donnés par la nature des choses, il faut bien que le libre arbitre les accepte, tels qu'ils se présentent. Si je veux aller à Bordeaux le plus vite possible, je suis bien forcé de prendre le train rapide le plus prochain; ma liberté ne saurait changer l'heure de ce train. De même si j'ai adopté une croyance religieuse ou une opinion politique, une nécessité impérieuse me fera accepter toutes les conséquences logiques de cette croyance ou de cette opinion. Dans ces cas, le libre arbitre s'efface, mais il ne disparaît pas. Il faut que la volonté persiste dans le but ou le principe primitivement adopté, autrement les actes successifs destinés à le réaliser ne s'accompliront pas. Tous les moralistes sont d'accord pour se plaindre du défaut de logique de la plupart des individus. Qu'est-ce à dire sinon que cette suite nécessaire que la logique impose à nos actes est à chaque moment intervertie ou délaissée par les incertitudes du libre arbitre.

Telles sont les conditions générales de la liberté humaine. Revenons maintenant à l'action divine et voyons comment elle peut s'exercer sans porter atteinte à cette liberté, car si elle la lésait en quoi que ce soit, ne serait-ce qu'en la suspendant pour un instant, l'homme pendant cet instant ne serait plus l'homme, il manquerait d'une de ses propriétés essentielles, Dieu contreviendrait à la nature des choses telle qu'il l'a créée, il serait en contradiction avec lui-même.

L'action de Dieu évidemment ne peut s'exercer sur la volonté proprement dite, car l'énergie que celle-ci déploie, aussi bien que le choix qu'elle fait — et ce sont ses seules manifestations — dépendent essentiellement du libre arbitre.

Il est de la nature même de la volonté d'agir avec plus ou moins de force. Cette force est renfermée dans certaines limites qui vont de zéro à un maximum, mais en dedans de cette limite, elle se déploie librement comme la volonté même avec laquelle elle se confond, le degré de volonté équivalant au degré d'énergie avec laquelle on veut et la volonté elle-même disparaissant lorsque cette énergie se réduit à zéro. La liberté de vouloir implique donc celle de vouloir avec plus ou moins de force et Dieu ne pourrait augmenter ou diminuer cette force sans porter atteinte à cette liberté même. Ce n'est donc pas là qu'il faut chercher la possibilité de l'action de Dieu sur l'âme humaine.

On la trouverait moins encore dans la détermination du choix. Le choix c'est l'exercice propre du libre arbitre, c'est l'action spécifique par laquelle la volonté manifeste sa liberté. Si Dieu déterminait le choix, les actions ne seraient libres à aucun titre. Ce serait la volonté de Dieu qui se substituerait à celle de l'individu humain.

Quel peut donc être le lieu de son intervention? Je n'en vois que deux qui puissent s'y prêter : 1° la connaissance même, l'ensemble des représentations claires et distinctes qui sont présentes à la conscience ; 2° les impulsions et sentiments plus ou moins obscurs qui forment avec ces représentations le milieu de l'action volontaire.

1° La connaissance est la condition nécessaire d'un choix libre; on ne choisit librement qu'en connaissance de cause. Il semble que l'intelligence ne nous ait été donnée qu'en vue de la liberté, et ce n'est pas sans raison que pour les déterministes logiques la conscience n'a pas de raison d'être et n'est qu'un épiphénomène sans utilité. Les deux grands objets du choix étant, comme je l'ai dit, l'intérêt et le devoir, il faut avant tout, pour que le choix se fasse dans

des conditions normales, que les exigences de l'un et de l'autre et leur opposition soient clairement conçues. Quand ces idées ne sont pas nettes, quand le devoir paraît douteux, quand on ignore l'intérêt véritable, le choix devient incertain et arbitraire et le libre arbitre ne s'exerce qu'imparfaitement.

La connaissance provient d'actes volontaires, la perception, le jugement, le raisonnement, et d'éléments objectifs étrangers à la volonté : les notions premières connues sous le nom de catégories et les impressions des sens externes et internes. Il n'est pas admissible que Dieu agisse sur les actes volontaires de l'intelligence : le libre arbitre souffrirait directement d'une action de ce genre. Mais rien n'empêche qu'il agisse sur les données objectives de la connaissance. Ces données, savoir les impressions sensibles et celles qui répondent aux catégories, sont toutes représentées dans le cerveau par des éléments nerveux. Il est universellement reconnu aujourd'hui que le cerveau est l'organe nécessaire de l'intelligence et que la perfection de nos actes intellectuels dépend essentiellement de la perfection de cet organe. Sans rappeler ici le sommeil, l'aliénation mentale et divers autres états pathologiques, il est certain que les aptitudes spéciales, les talents particuliers dont sont douées diverses personnes, par exemple, pour les mathématiques, la mécanique, la peinture, la musique, proviennent de la supériorité relative des organes encéphaliques qui répondent à ces aptitudes. Or chez les personnes qui jouissent de ces facultés, les idées qui s'y rattachent se présentent avec une clarté et une lucidité merveilleuses ; les rapports, les analogies qu'offrent ces idées leur apparaissent du premier coup, tandis que d'autres ne peuvent les percevoir qu'au prix de grands efforts. D'ailleurs chacun peut

observer sur lui-même les grandes différences que présente d'un jour à l'autre son état intellectuel, différences qui ne peuvent provenir que de son état cérébral. Qui n'a pas remarqué que dans certains moments nos idées sont parfaitement nettes et lucides, que nous saisissons sans peine les rapports les plus compliqués et comprenons avec une facilité extraordinaire les pensées qu'on exprime devant nous; tandis que dans d'autres moments toutes nos idées sont confuses et obscures, tout nous paraît difficile et embarrassant. Ces dispositions tiennent si bien à l'état de l'encéphale qu'on peut les faire naître, pour ainsi dire, à volonté, par l'ingestion de diverses substances dont les unes excitent le cerveau, tandis que d'autres le plongent dans la torpeur. Le plus ou moins de netteté avec laquelle nous percevons une impression sensible dépend évidemment de la perfection de nos sens, et là où le myope ne voit qu'une masse confuse, celui qui a de bons yeux distinguera des objets bien déterminés; de même la clarté et l'évidence avec laquelle une proposition apparaît à notre esprit dépend du degré d'activité des éléments nerveux du cerveau, de leurs liaisons, de leurs mouvements et d'une foule d'autres rapports qu'ils peuvent avoir entre eux et qui d'ailleurs sont inconnus jusqu'ici. Or les sensations nettes, les propositions claires et lucides forment les éléments principaux de notre connaissance et la connaissance est la condition de l'action. Tout ce qui perfectionne notre connaissance exerce donc une influence directe sur nos déterminations, sans porter atteinte à la liberté de la volonté.

Or pourquoi Dieu ne pourrait-il pas agir directement sur les cellules et autres éléments du cerveau humain pour le rendre accessible à certaines idées? Sans parler des

suggestions dont il est tant question aujourd'hui, et qui ne semblent réussir que sur des individus dont le cerveau est dans un état pathologique, les hommes n'exercent-ils pas par la parole une action du même genre les uns sur les autres? Celui qui enseigne, celui qui s'efforce d'amener un adversaire à son opinion, agissent bien sur les cellules cérébrales de leur auditeur et y créent des dispositions et des rapports qui n'existaient pas auparavant. Une action pareille ne porte aucun préjudice à l'organisation cérébrale ni au libre arbitre de ceux qui en sont l'objet. L'action divine, au lieu de prendre la parole pour intermédiaire, s'exercerait directement sur les éléments nerveux du cerveau, mais elle serait de même nature. Elle aurait simplement pour résultat de faire apparaître certaines vérités avec une grande évidence aux yeux d'une personne, ou bien d'amortir, de faire oublier certaines conceptions erronées qui jusque-là la préoccupaient exclusivement. Ces effets, les hypnotiseurs les produisent réellement aujourd'hui sur des hystériques. La personne qui serait l'objet de cette action aurait toujours le pouvoir de ne pas en tenir compte, c'est-à-dire de refuser son adhésion aux vérités proposées à son intelligence ou de persister dans ses erreurs préconçues. Mais elle devrait faire pour cela un effort de volonté bien plus considérable que si cette action divine ne s'était pas produite; de même, quelques raisons péremptoires qu'un homme donne à un autre pour le convaincre d'une vérité, il ne le persuadera jamais si l'autre a la forte volonté de ne pas se laisser convaincre. Cette obstination étant toujours possible, le libre arbitre sera sauvegardé. Dans ce cas, il est vrai, l'action divine resterait sans effet; mais cette possibilité devait être dans les prévisions de Dieu.

2° Outre la connaissance, le milieu dans lequel se meut le libre arbitre comprend un certain nombre de sentiments et d'impulsions plus ou moins vagues qui tendent à influencer la volonté, sans cependant lui imposer une direction nécessaire. Ces sentiments et ces impulsions viennent en partie de l'organisme : c'est par eux que se manifestent les instincts et les besoins du corps ; ils sont fondés en partie aussi sur notre nature libre et intellectuelle : telle est la conscience que nous avons de notre valeur propre, de notre dignité, de nos mérites réels ou imaginaires. Tous ces sentiments sont légitimes tant qu'ils se renferment dans certaines limites ; ils tendent à la conservation de l'individu et de l'espèce et n'ont rien de contraire à la morale, s'ils ne dépassent pas les bornes marquées par cette destination. La volonté a pour devoir de les maintenir dans ces bornes et de là les vertus de tempérance et de modération auxquelles l'antiquité attachait tant de prix. Mais ils présentent par eux-mêmes un puissant attrait, et quand la volonté y cède ou même y joint sa propre énergie, ils prennent facilement le caractère de passions intenses, purement égoïstes et absolument réprouvées par la morale. En y résistant, la volonté accomplit toujours un sacrifice qui, suivant les circonstances, peut être douloureux. On peut donc se demander si vis-à-vis de ces incitations si puissantes à l'égoïsme, Dieu n'a pas établi un contrepoids pour rendre au moins égales les chances de la morale.

On pourrait croire que la sympathie, ce que les positivistes appellent les sentiments altruistes, est suffisante pour remplir ce rôle. Mais, comme nous l'avons vu, la sympathie n'est autre chose que l'instinct d'imitation. Se produisant d'une manière passive et sans règle, elle peut être conforme ou contraire à la morale, suivant les circon-

stances, et au fond elle n'est elle-même qu'un sentiment égoïste. Elle n'offre donc pas de contrepoids assuré aux mauvais instincts ; elle peut aboutir au mal autant qu'au bien, et ce serait une force tout à fait insuffisante pour maintenir en échec les sentiments purement personnels qui nous sollicitent avec tant d'énergie à chaque instant.

La simple connaissance de la loi morale et de son caractère obligatoire pourrait-elle produire cet effet ? Je ne le pense pas. Dans le choix à faire, le devoir n'apparaît pas comme un motif proprement dit ; il est un des buts premiers posés à l'intelligence et sur lesquels doit porter le choix : quand un plaisir et un devoir se trouvent en présence, l'individu donne la préférence au plaisir ou au devoir sans autre motif et en vertu seulement de sa volonté même. On ne saurait dire que le choix du devoir est dicté par le désir de complaire à la volonté de Dieu, car faire son devoir et se soumettre à la volonté de Dieu, c'est exactement la même chose, et celui qui préfère le devoir au plaisir préfère par cela même la volonté de Dieu à l'intérêt égoïste qui le sollicite. Le devoir ne possède donc pas par lui-même cette force impulsive du motif qui détermine l'individu à vouloir le moyen quand il veut le but. Au contraire, comme la morale impose le plus souvent un sacrifice, elle n'exerce par elle-même aucun attrait et inspire plutôt de la répulsion, quoiqu'en aient dit quelques philosophes, qui supposent une attraction invincible vers le bien du moment qu'il est connu. Cet attrait n'existe réellement que chez ceux qui ont choisi de leur propre volonté et sans autre motif l'amour du bien, ou l'amour de Dieu, ce qui revient au même.

Il est vrai, d'autre part, que les sanctions de la morale, la crainte des conséquences que peut entraîner le manque-

ment au devoir ou l'espoir des rémunérations qui doivent en suivre l'accomplissement, constituent des motifs égoïstes qui peuvent déterminer jusqu'à un certain point la volonté à se conformer à la loi. Ces motifs ont exercé à certaines époques une action puissante, il faut le reconnaître, et de tout temps ils joueront un rôle important dans l'éducation du genre humain. Mais ce ne sera toujours que par des voies détournées qu'ils porteront à l'accomplissement des lois morales. Celui qui ne fait son devoir que par crainte de l'enfer ou en vue de son salut n'a pas véritablement le sentiment moral ; il n'aime pas Dieu plus que lui-même et ses semblables au point de donner sa vie pour eux. Or, en dehors de ces motifs personnels, la simple connaissance de la morale ne contient aucune force impulsive capable de faire équilibre aux tendances égoïstes de l'esprit et de l'organisme ; ce n'est donc pas elle qui peut fournir le contrepoids du désir.

Et pourtant ce contrepoids existe. N'est-ce pas un fait d'expérience que l'on trouve chez tous les hommes, même chez les plus égoïstes, une certaine disposition à admirer et à honorer la charité, le dévouement, le sacrifice, quand, sans pratiquer eux-mêmes ces vertus, ils en perçoivent les manifestations ? Cette disposition ne doit pas être confondue avec la faculté d'aimer, dans le sens spirituel du mot, car cette faculté est inhérente à la nature humaine, et admirer chez autrui l'amour et la charité, n'est pas la même chose que d'en être rempli soi-même. Elle ne provient pas davantage de la nature spirituelle de l'homme, car cette nature tend à faire prévaloir avant tout le sentiment personnel, et l'expérience de tous les jours nous fait connaître la présence constante de ce sentiment et la force qu'il possède, quand on le compare aux dispositions bienveillantes

et généreuses, qui s'effacent si vite quand elles ne sont pas soutenues par une ferme volonté. Si ces dernières étaient les propriétés naturelles de l'être qui les manifeste, elles ne devraient le céder en rien à la puissance du sentiment personnel. Elles doivent donc provenir d'une source extérieure. Comme il n'y a rien dans la nature physique ou humaine qui soit de nature à les faire naître, elles ne peuvent avoir pour cause que l'action directe de Dieu.

Ce sont ces dispositions que les philosophes spiritualistes ont considérées comme des sentiments innés et que l'Église catholique a attribuées à la grâce actuelle. Pour les premiers, l'action divine qui y donne naissance se confond avec la création; pour la seconde, elle est le fait du Saint-Esprit et par suite une action providentielle. La première de ces opinions peut invoquer le caractère général de cette disposition et sa présence chez tous les hommes; la seconde, le fait qu'elle n'est pas une propriété constitutive de la nature humaine. Nous n'essayerons pas de résoudre un tel problème. D'ailleurs, s'il y a là une action providentielle, la manière dont elle peut s'exercer échappe complètement à notre savoir. Porte-t-elle sur les éléments nerveux de l'encéphale ou sur l'esprit lui-même? Nous l'ignorerons peut-être toujours. En tout cas, notre science psychologique actuelle n'est pas à la hauteur de telles discussions.

Tout ce que nous pouvons affirmer à cet égard, c'est qu'une action divine de ce genre, tout en contribuant à l'accomplissement de la morale, ne léserait en rien la liberté humaine et ne porterait aucune atteinte à l'efficacité de la volonté. Si nous avons parlé de contrepoids, cette image ne doit pas être prise à la lettre et nous sommes loin ici des lois rigoureuses de la mécanique. Les dispositions généreuses pèsent sans doute sur la volonté, de même que les impulsions égoïstes,

mais ni les unes ni les autres ne sont capables de l'entraîner. Si même les unes et les autres étaient seules, s'il n'y avait place dans la conscience que pour les impulsions égoïstes ou leurs contraires, la volonté trouverait en elle-même la force nécessaire pour leur résister; mais quand elles existent simultanément et se neutralisent jusqu'à un certain point, la volonté a besoin d'un moindre effort pour produire l'action décisive, et c'est elle en dernier ressort qui fait pencher la balance du côté des sentiments généreux ou des attraits de l'égoïsme.

D'ailleurs, l'existence de ces dispositions d'origine divine, loin de rendre la morale superflue, en implique au contraire la nécessité. Sans la morale et avec la conscience seulement des sentiments bienveillants et des impulsions égoïstes, l'homme serait ballotté entre deux tendances opposées, les unes l'excitant au bien, les autres au mal, et il n'aurait aucun motif pour préférer les unes aux autres. La morale lui apprend de quel côté il doit porter son choix; elle lui impose l'obligation de résister aux tendances égoïstes et d'aimer Dieu et ses semblables avant tout. La morale lui donne ainsi la raison des dispositions généreuses qu'il trouve dans sa conscience, et c'est entre les prescriptions de la morale et les appels de l'égoïsme que définitivement il est tenu de choisir. Tout se coordonne donc autour de l'activité humaine pour permettre au libre arbitre de s'exercer dans les plus larges limites et en même temps pour assurer l'accomplissement dernier de la destination de l'humanité.

Cette action habituelle de la Providence doit puissamment contribuer à la réalisation de l'ordre voulu par Dieu. Mais rien n'empêche de croire que dans certaines circonstances des actions exceptionnelles viennent en corroborer

les effets, que Dieu, sachant que la volonté d'un homme est bonne, mais que sa connaissance est insuffisante, éclaire son intelligence en agissant sur son cerveau et lui montre clairement le chemin à suivre. Il serait bien risqué sans doute de vouloir reconnaître des actions providentielles dans l'histoire et d'y chercher la main de Dieu. Quelquefois, cependant, elle semble y apparaître avec évidence. Qui, par exemple, pourrait lire l'histoire détaillée de Jeanne d'Arc sans se dire qu'il y a là des faits qui dépassent le cours ordinaire des choses? Rien de plus naturel que la douleur patriotique de cette âme dévouée; mais ce commandement de se faire elle-même l'instrument du salut, le caractère objectif de ce commandement qui se manifeste sous forme d'hallucinations, la connaissance que Jeanne acquiert de faits cachés que tous ignoraient, enfin le bonheur qu'elle a de surmonter, au moins jusqu'au moment où sa mission est accomplie, une foule d'obstacles matériels que la sagesse humaine eût déclaré invincibles, tous ces faits ne sont-ils pas le signe non douteux d'une action providentielle? Cette action semble s'être produite sous les trois formes que j'ai indiquées : les sentiments généreux déposés dans le cœur de Jeanne, les lumières particulières qui l'ont éclairée pendant sa mission, enfin la réalisation de la bonne chance sur les mille chances mauvaises qu'offraient les hasards de son entreprise et le succès couronnant ses efforts. Sa liberté d'autre part se manifeste avec éclat dans le dévouement avec lequel elle accepte les excitations du patriotisme, dans la foi profonde qu'elle accorde à ses révélations, dans la volonté énergique qu'elle oppose aux obstacles de toute espèce. Si nulle œuvre de dévouement n'a été inspirée plus clairement par Dieu, nulle aussi n'a été accomplie plus librement que celle de la vierge de Domremy.

Nous croyons avoir répondu à la question posée au commencement de ce chapitre. Dieu a disposé les choses de manière à assurer l'accomplissement du but qu'il a assigné à l'humanité, même au cas où les hommes feraient de leur libre arbitre le plus mauvais usage possible. D'une part, les conditions mêmes de l'activité humaine maintiennent l'humanité dans des voies dont il lui est impossible de sortir ; de l'autre, la possibilité toujours présente de l'intervention providentielle de Dieu suffit pour réparer des fautes qui pour l'homme seul seraient irréparables, pour guérir des maux qui, d'après la pure logique, paraîtraient sans remède. Les desseins de Dieu ne peuvent donc manquer de s'accomplir.

Comme je l'ai dit d'ailleurs au commencement de ce paragraphe et dans un chapitre précédent, il est très probable que l'action providentielle proprement dite, l'intervention momentanée de Dieu dans la marche des choses, ne se borne pas à cette direction des événements en vue du but final. Rien n'empêche de croire que Dieu puisse adoucir et faciliter par des actions du même genre le jeu trop rigide du mécanisme que les lois de la logique l'ont forcé d'établir, en tant que de ce jeu résultent des souffrances pour les êtres créés. Puisqu'ainsi que nous l'avons vu, la douleur paraît avoir été une des conditions nécessaires de la combinaison qui constitue notre univers et que Dieu n'a pu admettre cette condition que parce qu'elle était préférable au néant pour les êtres qui y étaient assujettis, on conçoit que si, en vertu de cette nature des choses, il se produisait des souffrances indifférentes à la marche du mécanisme universel et que s'il était dans les pouvoirs de Dieu de supprimer ces souffrances sans porter atteinte aux lois générales de la nature, il trouverait là un

emploi de sa puissance qui répondrait parfaitement à sa bonté infinie. Or je crois avoir prouvé qu'il n'y a rien là qui dépasse la puissance de Dieu. Il est donc possible que son action intervienne souvent pour amortir des douleurs inutiles et épargner à l'homme des maux physiques et moraux qu'il ne juge pas indispensables à la réalisation de l'ordre universel.

Mais comme je l'ai dit aussi, cette action ne peut jamais être apparente, elle ne peut être constatée scientifiquement, elle sera toujours l'objet de la foi. Nous avons vu en outre qu'elle doit être soumise à certaines lois, à des règles déterminées que Dieu s'impose lui-même en prévision de cas éventuels et qu'il applique suivant son appréciation, quand ces cas se présentent. Comme nous n'avons aucun moyen de constater les interventions divines quand elles se produisent, il nous est à plus forte raison impossible de reconnaître les lois qui les régissent. Cependant il est une de ces règles que nous pouvons peut-être deviner.

Dieu ne se ferait-il pas une loi d'exaucer les prières des hommes quand ils ne lui demandent que ce qui est juste, conforme à la morale et utile, et qu'il peut le leur accorder sans porter atteinte aux lois générales du monde? La plainte du malheureux qui l'implore, la voix du peuple s'élevant à lui dans les temples, ne rencontreraient-elles aucun écho dans son amour? Toutes les religions se seraient-elles livrées à cet égard à la plus triste des illusions? Je ne puis le croire. Si Dieu aime les hommes, il veut qu'ils le connaissent et l'aiment à leur tour et soient en relation constante avec lui. Or le seul moyen par lequel l'homme puisse se mettre en relation directe avec Dieu est la prière, et le seul moyen pour Dieu de répondre à la prière est de l'exaucer. Si la prière devait toujours

rester inefficace, ce serait un acte impliquant contradiction. Or une telle contradiction serait incompatible avec la sagesse et la bonté de Dieu. Je crois donc que la prière est efficace dans certains cas, et que la prévision de ces cas forme une des lois de l'intervention divine.

CHAPITRE V

DE LA VIE FUTURE

Les données générales sur le but de la création que nous avons déduites de l'ensemble des idées métaphysiques propres à la raison humaine et des connaissances expérimentales suggérées par l'observation du monde, nous ont obligé d'admettre que la vie humaine était divisée en deux parties : l'une de la fonction et de l'épreuve, l'autre de la récompense des mérites acquis et de la félicité. Dans le chapitre précédent nous avons traité de tout ce qui concerne le milieu terrestre de l'activité humaine; il nous reste à considérer la destination ultérieure de l'homme, sa vie future.

De toutes les questions que soulève le problème du mal, c'est peut-être la plus insoluble; car manquant de toutes données positives, nous nous voyons réduits en cette question à des inductions tout à fait incertaines, sinon à des hypothèses dépourvues de toute vérification. Cependant elle est si étroitement liée à l'ensemble des idées relatives à Dieu et à la morale, elle se pose d'une manière si péremptoire dans tous les systèmes spiritualistes, et les croyances que l'homme est porté à se faire à ce sujet ont de si graves conséquences, que vis-à-vis des discussions sans nombre auxquelles elle a donné lieu, je dois indiquer les solutions qu'elle comporte dans l'ordre des idées que j'ai exposées.

I. Je n'ai pas plus l'intention de démontrer l'immortalité de l'âme que je n'ai essayé de prouver l'existence de Dieu. Elle résulte nécessairement d'ailleurs de la manière dont je conçois le but même de la création. Étant donc admis que l'homme survit à sa vie terrestre, la question est de savoir quelle sera sa vie nouvelle après sa mort.

Ici encore nous sommes obligés de recourir à des postulats. Ils sont au nombre de deux. Il faut admettre en premier lieu que la destination future de l'homme dépendra de sa vie terrestre, des actions qu'il aura accomplies en ce monde; en second lieu que l'individu aura dans sa vie nouvelle le souvenir de sa vie passée, c'est-à-dire que sa personnalité, dont la mémoire des pensées antérieures et des actes accomplis forme la condition indispensable, subsistera tout entière ou ne subira que des suspensions momentanées pareilles au sommeil.

Il est clair que si notre vie actuelle ne devait exercer aucune influence sur notre vie future, il serait absolument oiseux de nous occuper de cette dernière. Toutes les conjectures que nous pouvons faire sur l'existence ultra-terrestre sont fondées sur les rapports et les analogies qu'elle peut avoir avec l'existence terrestre même. En dehors de ces rapports et de ces analogies, il ne subsiste pas la moindre donnée pour une hypothèse quelconque. Si notre vie future ne devait dépendre en rien de la vie actuelle, celle-ci serait absolument terminée avec notre mort. Si, dans ce cas, il y avait lieu de supposer qu'il subsiste quelque chose de nous, nous manquerions de tout indice pour savoir en quoi ce quelque chose peut consister et nous ignorerions absolument les conditions de la vie nouvelle qui pourrait commencer alors.

Le second postulat n'est pas moins indispensable. Le moi

de chacun de nous se compose de la conscience de ses pensées antérieures et de ses actes accomplis; sans cette conscience, il n'existerait pas, et quand elle s'efface, comme il arrive quelquefois à la suite de certaines maladies cérébrales, c'est un moi nouveau qui surgit, une autre personne qui commence. Sans doute le cerveau de l'individu qui se trouve dans ce cás est toujours le même, quoiqu'il ait subi une altération profonde ; sans doute son âme substantielle, dont la conscience ainsi que les pensées et les actes ne sont que la manifestation, subsiste toujours. Mais comme la conscience ne peut résulter que de rapports réguliers entre l'âme et le cerveau et que dans ce cas ces rapports sont interrompus, le souvenir des actes successifs de conscience qui constitue la personnalité s'évanouit et la personne disparaît. Sans la persistance d'une même conscience en effet, sans le souvenir, le moi ou la personne n'est pas. Or c'est la personne qui sent, qui pense, qui veut, qui agit; c'est elle qui se réjouit et qui souffre; c'est à elle que s'adressent les commandements de la morale, c'est elle qui se sacrifie au devoir. Sans la consciense personnelle, le cerveau ne serait qu'un mécanisme physiologique, la substance spirituelle se réduirait à quelque chose d'absolument inconnaissable. Ce n'est donc qu'en tant que personnes, qu'unités réunissant en elles par le souvenir un ensemble d'états de conscience, que nous pouvons avoir une destination spirituelle dans ce monde et y remplir un rôle moral; et quand nous parlons de vie future, il ne peut s'agir que de la vie future de la personne, du moi.

On peut concevoir cependant que la même âme substantielle soit appelée plusieurs fois à la vie et que ces vies successives soient dépendantes l'une de l'autre, sans que, pendant l'une d'elles, l'âme se souvienne de ses vies anté-

rieures. C'est l'hypothèse de la métempsycose ou de la transmigration des âmes, propre aux anciennes doctrines de l'Inde et de l'Égypte, qui fut importée en Grèce par Pythagore et qu'ont renouvelée de nos jours des disciples de l'école saint-simonienne. Elle n'est pas métaphysiquement impossible, mais elle l'est moralement. Si en effet la même âme devait former, pendant la succession de ses vies, une série de personnes différentes, ne se connaissant pas l'une l'autre et ayant, par suite de la diversité des temps et des lieux de leur existence, des idées et des habitudes complètement dissemblables, et si l'une de ces vies devait être la récompense ou la punition d'une vie antérieure, il résulterait de ces conditions une situation des plus singulières : il s'ensuivrait qu'une personne déterminée serait récompensée des vertus ou punie des méfaits d'une autre personne également déterminée, mais absolument étrangère à la première et n'ayant aucun rapport conscient avec elle. Ce système renverse toutes nos notions sur la responsabilité. On ne peut être responsable que des actes qu'on a accomplis en connaissance de cause et tant que l'on en conserve le souvenir ; si ce souvenir s'est effacé, il faut au moins qu'il puisse être rétabli par des preuves capables de porter la conviction dans l'esprit de l'auteur de l'acte. En dehors de ces conditions un homme ne se croira jamais puni ni récompensé avec justice.

Ces raisons logiques me paraissent suffisantes pour repousser l'hypothèse de vies successives sans souvenir du passé. Je crois inutile de m'étendre sur les conséquences morales et sociales qui en résulteraient si on l'appliquait, comme l'ont fait tous les partisans de cette doctrine, au monde terrestre, en supposant que notre vie actuelle n'est elle-même que la récompense ou la punition de vies anté-

rieures. S'il en était ainsi, le devoir de tout homme serait de se maintenir dans la position qui lui est échue, de goûter avec reconnaissance les jouissances qui lui sont offertes et de supporter patiemment les peines qu'il est obligé d'endurer. Tous les privilèges, tous les avantages résultant d'une position heureuse seraient pour lui des droits fondés sur des mérites antérieurs et il y aurait crime à vouloir l'en dépouiller; et d'autre part toutes les souffrances provenant de la maladie, des infirmités, des inégalités sociales, de la pauvreté, de la méchanceté, de la violence, devraient être considérées comme la juste punition de fautes commises dans une autre vie et on serait coupable de chercher à s'en affranchir. Toute activité tendant à améliorer la situation de l'individu ou l'organisation sociale serait ainsi condamnée d'avance; le progrès serait un mal et la charité même se trouverait tarie dans sa source, car pourquoi aller au secours d'un misérable dont le malheur n'est que le juste châtiment de crimes commis dans une vie antérieure? Aussi les peuples chez lesquels a prévalu cette doctrine, notamment ceux de l'Inde, ont-ils adopté le système des castes qui y est parfaitement approprié et ont-ils vécu sur leur sol pendant des périodes séculaires sans accomplir le moindre progrès.

S'il est donc une vie future, si notre sort dans cette vie doit dépendre de notre vie actuelle et si dans cette existence nouvelle nous devons conserver le souvenir de notre activité présente, à quoi devons-nous nous attendre après notre mort et quelle est la destinée qui nous est dévolue?

La question serait très simple si tous les hommes accomplissaient consciencieusement leur fonction dans ce monde, s'ils obéissaient avec joie aux commandements de la morale, s'ils se proposaient avant tout d'aimer Dieu et de faire sa

volonté. Dieu n'ayant créé les êtres libres et intelligents que par amour pour eux et pour leur procurer la félicité, et une fonction, occasion de maintes épreuves, n'ayant été imposée à ces êtres qu'afin de les rendre à la fois dignes et capables de cette félicité, si tous s'étaient prêtés de toute leur volonté à cette destination, il n'y aurait aucune difficulté : après sa mort chaque homme devrait participer immédiatement à la félicité destinée à tous par Dieu et il y participerait moins à titre de récompense que par la réalisation même des conditions auxquelles sa destination était assujettie. Une seule question serait à résoudre dans ce cas : celle de savoir en quoi peut consister la félicité définitive de ceux qui ont rempli ces conditions.

Malheureusement, en raison du libre arbitre humain, la volonté de Dieu est loin de s'accomplir partout et toujours ; il n'est peut-être pas un seul homme qui n'y ait jamais contrevenu ; la majorité des hommes s'y soumet en partie, se conformant tantôt aux lois de la morale, tantôt y désobéissant ; quelques-uns, aussi rares, il est vrai, que les individus dont la vertu est parfaite, ne connaissent absolument que leur plaisir ou leur intérêt. Quel sera donc, après leur vie actuelle, le sort de ceux qui ne se seront rendus pendant cette vie ni dignes ni capables de la félicité destinée à tous par Dieu? Question redoutable qui a été la préoccupation essentielle des religions et que la philosophie cherche vainement à éluder.

Le problème posé se résout donc en deux : celui de la nature de la félicité réservée aux bons ; celui du sort des méchants. Envisageons-les séparément.

II. Sur le premier point, je serai bref, car je n'ai pas la présomption de décrire l'état des bienheureux. Je me bor-

nerai à déterminer les conditions hors desquelles cet état me paraît inconcevable. Elles sont au nombre de deux : l'amour et l'activité.

1° Pour qu'une âme soit digne et capable de la félicité que Dieu nous réserve, il faut, d'après tout ce qui précède, que sa volonté, sans cesser d'être libre, se propose avant tout l'amour et la subordination à la volonté divine, que ces sentiments y soient devenus prédominants et que par suite les actes égoïstes, notamment ceux que dictent l'orgueil, la vanité et l'envie, soient devenus impossibles, car pour les péchés de sensualité, on peut supposer que l'occasion en aura disparu avec les besoins de l'organisme. Cette impossibilité pour la volonté de se déterminer au mal tout en conservant son libre arbitre peut être conçue par analogie avec des phénomènes de la vie actuelle. Nous contractons dans cette vie des habitudes qui une fois enracinées sont très difficiles à rompre et opposent à la volonté une vive résistance. L'habitude est un phénomène organique qui probablement ne se reproduira pas dans la vie future. Mais on peut se demander s'il ne se passe pas dans la substance spirituelle quelque chose d'analogue au phénomène matériel, si une volonté constante et suivie dans une certaine direction n'opère pas dans l'âme une transformation telle que cette volonté, dépassant pour ainsi dire les limites du temps, prenne un caractère de perpétuité et ne change plus. Dans cette vie on peut dire d'un homme qui a toujours voulu le bien en connaissance de cause et qui l'a constamment pratiqué au prix de maint sacrifice, qu'il est tout à fait incapable à un certain âge d'actes d'égoïsme lésant gravement autrui, à plus forte raison de crimes ou de délits réprouvés à la fois par la loi civile et la loi morale. Pour une âme pareille, il y aura probabilité touchant à la

certitude et sans doute certitude pour Dieu, que non seulement elle persévérera dans la même voie après sa mort, mais qu'exempte des tentations et des difficultés sans nombre qui ici-bas tendent à l'en détourner, pleinement éclairée sur sa destination et les conditions de sa félicité, elle poursuivra les mêmes fins avec un redoublement de zèle et d'amour. Dieu n'aura donc pas besoin de priver les âmes de leur liberté dans la vie future. Mais il sera assuré que librement et de leur pleine volonté elles conformeront leur volonté à la sienne.

Parmi les âmes dignes et capables de la fécilité éternelle, il y aura sans doute des différences: toutes n'auront pas ces qualités au même degré, et à partir d'un minimum indispensable, elles se répartiront sur une échelle graduée, suivant leurs mérites antérieurs, suivant l'intensité aussi de leur amour et de leur volonté du bien. Mais toutes chercheront leurs satisfactions essentielles dans l'amour de Dieu et des autres âmes, aucune ne trouvera dans sa perfection un motif d'orgueil, nulle n'éprouvera de l'envie à l'égard de celles qui seront placées à un plus haut degré de l'échelle ou un sentiment de supériorité vis-à-vis de ceux qui se trouveront plus bas. On conçoit ainsi que les bienheureux forment entre eux et avec Dieu une société parfaite, offrant la plus grande variété par la différence des mérites et des caractères et en même temps l'harmonie et l'unité complètes par l'amour réciproque de tous ses membres et le concours de toutes les volontés avec celle de Dieu.

Il peut sembler que les conditions requises pour être digne et capable d'entrer au royaume céleste soient bien difficiles à remplir et qu'elles justifient l'assertion désolante des théologiens qui prétendent que le nombre des

élus sera minime. Sans doute, si Dieu exigeait de nous sur terre une bonne volonté tellement ferme et constante que jamais les tentations de l'égoïsme ne pussent prévaloir contre elle, s'il nous demandait un amour tellement parfait que jamais nous n'eussions la pensée de préférer notre intérêt personnel ou notre passion au bien des autres, dans ce cas certainement le nombre des élus non seulement serait très petit, mais on pourrait se demander s'il y en aurait un seul. Mais Dieu assurément ne veut pas l'impossible. Il connaît toutes les entraves et toutes les difficultés dont nous sommes entourés et qui dépendent de la nature des choses et des lois de la combinaison qu'il a adoptée en nous créant; il tient compte de notre faiblesse et de notre ignorance. On peut croire que tous ceux chez lesquels prédominent les sentiments d'honnêteté et de justice, qui n'ont jamais fait avec intention du mal aux autres et qui tout en ayant cédé en mainte occasion aux suggestions de l'intérêt ou aux tentations sensuelles, ont d'une manière générale été fidèles à la loi morale, seront suffisamment préparés pour entrer dans la vie réservée aux bienheureux. Rien n'empêche de croire qu'une discipline particulière à laquelle ils pourront être soumis après leur mort et qu'ils accepteront avec joie n'achève de les rendre dignes et capables de la félicité définitive. On peut donc espérer que la grande majorité des hommes y est appelée, et comme cette vocation de chacun dépendra uniquement de son obéissance aux prescriptions de la loi morale dans les limites où il l'aura connue, de sa volonté dévouée et de son amour pour ses semblables, les croyances dogmatiques et les pratiques religieuses n'y contribueront qu'indirectement, c'est-à-dire en tant qu'elles auront participé à produire et conserver ces vertus; l'on pourra donc

être sauvé, quelque religion qu'on professe, et même en n'en professant aucune.

2° La deuxième condition de la vie future est l'activité, l'activité progressive. Il serait contradictoire à notre nature de forces libres, douées de la faculté de connaître et d'aimer, de supposer que pour l'individu humain l'activité volontaire et le progrès qui en est le but et la conséquence cesseront avec la vie actuelle. La liberté, sans doute, ne pourra plus se manifester par le choix du mal, mais la volonté sera toujours en position de témoigner de son énergie spontanée par l'intensité plus ou moins grande de son action dans la voie du bien, qui sera alors celle de l'amour de Dieu et des autres âmes, de la connaissance de plus en plus étendue et parfaite, enfin de l'admiration inspirée par Dieu et la beauté de ses œuvres. Ces trois buts nous les poursuivons déjà dans la vie actuelle où ils sont la source des joies les plus pures et les plus vives. Mais nous ne parvenons à en atteindre réellement qu'un seul, l'amour; quant à notre science, toute relative, elle n'est certainement qu'une ombre de ce que sera notre vision des vérités positives, et pour ce qui concerne l'objet de l'admiration, la beauté, il ne nous apparaît jusqu'ici que dans des œuvres exceptionnelles et, malgré toutes les théories formulées à ce sujet, nul n'a pu dire encore en quoi il consiste. Dans ces trois directions, la vie future ouvre une carrière illimitée à notre activité et les progrès que chacun pourra y faire seront indéfinis, car en Dieu seul existe l'amour absolu, la science absolue, le sentiment absolu du beau, et les êtres finis, tout en se rapprochant constamment de la nature divine, ne l'atteindront jamais. Rien ne nous oblige à croire qu'ils y tendront tous également et avec la même vitesse. Là est le champ réservé

au libre arbitre et chacun s'y mouvra à son gré. Il sera possible ainsi qu'à côté des différences existant entre les âmes à leur entrée dans le royaume céleste, il s'en crée d'autres qui peut-être compenseront les premières et auront pour effet d'intervertir les positions relatives occupées primitivement par les uns et les autres. Mais nulle part il n'apparaîtra plus clairement que ces différences proviennent de la seule volonté, et grâce à l'amour réciproque qui reliera toujours entre eux tous les membres de la société céleste, nul ne les considérera comme un mal.

III. Quelle sera la destinée des âmes qui ne se seront pas rendues dignes et capables d'entrer au royaume céleste? La solution de cette question, où la justice de Dieu se trouve intéressée jusqu'à un certain point, est beaucoup plus difficile que celle de la précédente. Aussi a-t-elle donné lieu à de grandes controverses, d'autant moins concluantes, que les conditions de la justice divine ont souvent été confondues avec celles de la justice humaine. Commençons par éclaircir cette notion de la justice dont on a tant abusé dans ces discussions.

Quand on distingue dans la morale les devoirs de justice des devoirs de charité, on entend ordinairement que les premiers sont ceux qui correspondent à des droits. Lorsque mon devoir envers mon semblable constitue un droit pour ce dernier, ce devoir prend un caractère beaucoup plus strict que les devoirs de charité ; il devient exigible et la justice veut que je l'accomplisse. La justice règle donc avant tout les relations qui se produisent entre des êtres soumis à la même loi morale, les rapports entre les hommes. Par suite, les relations entre Dieu et les hommes sont généralement en dehors de la loi de justice ; c'est la

bonté qui motive les actions divines dont le monde humain est l'objet. Étant admis que les conditions faites à l'homme dans cette vie sont conformes à la bonté suprême, le seul droit qui lui reste vis-à-vis de Dieu est que celui-ci respecte lui-même la loi morale dont il est l'auteur. Or, ce droit, l'homme n'aura jamais à le faire valoir.

Mais il est un côté de la justice qui nous intéresse directement ici ; c'est celui de l'infraction à la loi. Quelle est la conduite à tenir vis-à-vis de celui qui désobéit aux commandements qui lui sont imposés, notamment quand cette désobéissance a pour résultat de léser les droits d'autrui ? Considérons d'abord la question au point de vue purement humain.

Le cas le plus simple est celui de l'obligation contractuelle. Un individu est soumis envers un autre, par contrat ou de toute autre manière, à une obligation de faire ou de donner. Il a pour devoir de payer sa dette et le créancier a droit d'exiger ce payement. Mais si le débiteur s'est mis par lui-même ou a été mis par les circonstances dans l'impossibilité de satisfaire à son obligation, comment faire droit au créancier ? En théorie comme en pratique la question est insoluble. C'était un essai de solution que ce pouvoir sur la personne du débiteur que le droit antique accordait au créancier et qui était rattaché aux formes solennelles du contrat. Mais ce pouvoir est incompatible avec le principe de la liberté de chaque homme et de l'égalité de tous, qui forme le fondement du droit moderne. Dans ce cas donc le fait est plus fort que le droit, la justice devient impuissante.

Cette première hypothèse, d'ailleurs, n'est qu'un cas particulier de la seconde, beaucoup plus générale. Un homme a fait à un autre un tort considérable, absolument

réprouvé par la loi morale. Si le tort est réparable, et s'il a été réparé, on peut tenir la justice pour satisfaite. Mais s'il n'a pas été réparé ou s'il ne peut l'être, comme lorsqu'un homme a été tué, ou rendu infirme, ou privé de sa fortune, ou déshonoré par la calomnie, comment faire droit à la personne lésée, comment satisfaire à la justice ?

La première solution donnée à cette question a été dictée par l'instinct de la conservation personnelle et de la défense contre l'agression. C'était la vengeance ! Mais la vengeance n'a rien de commun avec la justice ; c'est souvent une injustice nouvelle qui vient s'ajouter à la première. Puis vinrent les compensations pécuniaires, qui substituaient à l'idée de la vengeance celle d'une réparation, bien insuffisante d'ailleurs pour les maux irréparables. Puis, quand le droit fut sanctionné par une coutume reconnue ou par une législation appuyée sur la force sociale, la partie lésée invoqua la loi du talion : œil pour œil, dent pour dent. Mais le talion est-il toujours possible ? et satisfait-il réellement à la justice ? Dans le même temps prévalurent dans la conscience des hommes des maximes qui depuis ont toujours formé les principes du droit pénal : « Celui qui a commis un crime doit être puni ; celui qui a causé une souffrance doit expier son action par une souffrance qu'il subira à son tour. »

Ces maximes sont-elles réellement fondées en morale, répondent-elles effectivement aux exigences de la justice ? On l'a contesté, et il ne manque pas, en effet, de raisons d'en douter, ne serait-ce que l'embarras où l'on se trouve, sitôt qu'on veut les appliquer. Sitôt qu'on sort des formules abstraites, qu'on se demande quelle est la punition que mérite telle faute, quelle est la souffrance capable d'expier telle autre souffrance, on se trouve en présence

d'une réponse arbitraire, on n'aperçoit pas de rapport juste entre la faute et la punition, entre la douleur causée et la douleur expiatoire. Lors donc qu'on laisse de côté l'utilité sociale qui a une importance majeure dans cet ordre de rapports, quand on se place au point de vue exclusif de la justice, il semble, lorsqu'il s'agit soit de la dette d'un débiteur insolvable, soit de réparations impossibles, soit de punition proprement dite, soit d'expiation, que le sentiment du juste devient incertain et qu'on se trouve en face de doutes et d'hésitations. D'un autre côté cependant il paraît évident que l'idée de justice n'est pas étrangère à ces relations, qu'elles peuvent donner lieu à des injustices, que l'utilité seule ne suffit pas à les régler. Dans quelle mesure donc la morale est-elle intéressée dans ces questions ?

La difficulté serait résolue, à mon avis, si au lieu de les envisager du côté positif, on les prenait du côté négatif, si on considérait l'injustice au lieu de la justice. Au lieu de se demander : est-il juste que celui qui a fait le mal subisse une peine, on peut poser la question ainsi : est-il injuste d'infliger une peine à celui qui a fait le mal ? Dans ce cas, en effet, la réponse n'est plus incertaine.

Quand un individu commet un acte contraire à la morale, il renonce par cela même, relativement à cet acte, aux droits et garanties que la morale lui assure vis-à-vis de ses semblables. Il se met hors de la morale pour ce qui concerne cet acte et les conséquences qu'il entraîne. Quand ces conséquences résultent de la nature des choses, il doit les subir indéfiniment, et il ne devra s'imputer qu'à lui-même tout le mal qu'il en souffrira. Si au contraire ces conséquences impliquent la libre intervention d'autres hommes, si son acte provoque des représailles de la part

de ceux qu'il a lésés, ceux-ci ne pourront, sans commettre d'injustice eux-mêmes, lui infliger un mal plus grand que celui qu'il a commis. Ainsi se trouve faite la part de la justice dans cet ordre de relations. La règle morale en cette matière peut donc être formulée ainsi : Il n'est pas injuste d'infliger à celui qui a causé un mal une peine qui ne dépasse pas le mal qu'il a commis lui-même.

Dans ces conditions, l'application pratique du principe présente toujours quelques difficultés, mais elles sont bien moindres. Il n'est plus besoin de proportionner exactement la peine au crime, ni de chercher une similitude entre la souffrance causée et la souffrance éprouvée. Un mal de nature quelconque pourra sans injustice être infligé pour un mal de nature toute différente ; la loi du talion n'a plus de raison d'être et l'idée d'expiation cesse d'être applicable. Le principal danger ici c'est d'infliger au coupable un mal supérieur à celui qu'il a commis lui-même, et malheureusement les législateurs, préoccupés exclusivement de l'utilité sociale et la faisant marcher avant la justice, n'ont pas suffisamment évité ce danger.

Comme je l'ai dit, en effet, l'utilité sociale joue ici un rôle qui trop souvent devient prépondérant. Il est d'un grand intérêt pour la société que certaines infractions à la loi morale soient réprimées, que les droits de chacun soient respectés. C'est à cause de cet intérêt qu'elle a toléré d'abord les vengeances privées, qu'elle a favorisé les réparations pécuniaires,qu'elle a proclamé la loi du talion et la légitimité de la punition, qu'elle a revendiqué enfin pour elle-même le droit de punir. C'est dans ce même but d'utilité qu'elle a donné une sanction aux lois qu'elle a édictées. La sanction d'une loi, c'est la menace d'un mal faite à celui qui y contreviendra, et, le cas échéant, l'exécution

de cette menace. On comprend aussi quelquefois sous ce nom les récompenses promises à ceux qui obéiront à certaines prescriptions légales; mais c'est là un fait exceptionnel dont nous n'avons pas à nous occuper. La sanction est donc une mesure d'utilité prise par la société pour assurer l'exécution de la loi. Lorsqu'elle se renferme dans les limites de justice que nous venons de poser, elle est parfaitement légitime et la société est pleinement en droit de l'édicter ou de ne pas l'édicter, suivant qu'elle le juge convenable. Si un acte coupable pouvait entraîner naturellement pour celui qui l'a commis une peine équivalente au mal qu'il a causé, ce serait certainement la meilleure des sanctions et l'on a souvent proposé d'arranger les choses pour qu'il en fût toujours ainsi. Mais qui ne voit que dans la plupart des cas un arrangement de ce genre est radicalement impossible et que le plus souvent un acte coupable n'est commis que parce que son auteur se croit certain d'en recueillir du bien.

Si maintenant nous passons de la justice humaine à la justice divine, je pense que le procédé du législateur humain que je viens de décrire est celui même que Dieu emploie vis-à-vis des hommes et que c'est en réalité la sanction religieuse de la loi morale qui a servi d'exemple pour la sanction sociale.

L'idée qu'on se fait de la justice divine doit donc être modifiée. On se figure ordinairement que par cela même que l'homme est soumis à une obligation morale, il a contracté une dette et que cette dette doit être acquittée en entier quoi qu'il arrive; ou bien encore que celui qui a causé une souffrance indue doit l'expier par une souffrance égale et que l'équation entre la faute et la peine doit être rigoureusement adéquate. Mais de fait cela est impossible,

la nature des choses s'y oppose : il n'est pas possible d'obtenir le payement d'une dette de celui qui s'est rendu insolvable, ou, plus généralement, l'accomplissement libre d'une obligation de la part de celui qui ne veut pas s'y prêter. Les peines infligées ne feront jamais que l'obligation soit accomplie et n'équivaudront jamais à son exécution. De même, il n'est pas possible d'infliger à un individu une souffrance égale à celle qu'il a causée ; l'œil pour œil du talion ne constitue qu'une approximation grossière ; il est telle souffrance toute spéciale à celui qui l'éprouve et que son auteur ne peut jamais ressentir, par exemple la douleur qui résulte de la perte d'un fils unique causée par un meurtrier sans enfants. Ce sont là des impossibilités résultant de la nature des choses et dont Dieu ne peut pas plus s'affranchir que les hommes. Il faut donc renoncer à l'idée d'une justice adéquate. Elle serait logiquement irréalisable.

Le point de vue change complètement si on croit que Dieu s'est borné à revêtir d'une sanction la loi qu'il a donnée aux hommes, à promettre une récompense à ceux qui y seraient fidèles, à menacer de peines ceux qui y désobéiraient.

Ici encore nous pouvons laisser de côté la question de la récompense. Cette récompense n'est autre que la félicité définitive destinée à tous, félicité qui est la conséquence directe des actes conformes à la loi morale et dont le degré dépend de la volonté de chacun. Je n'ai rien à ajouter à ce que j'ai dit à ce sujet.

Mais la menace des peines a dû être faite aussi bien que la promesse des récompenses, et dans un but de justice autant que dans un but d'utilité.

La punition infligée par Dieu à celui qui fait le mal

n'est pas plus injuste que celle qu'édictent les hommes. par les mêmes raisons et dans les mêmes limites. Mais elle est justifiée de plus par la destination même de l'homme. Dieu a créé les hommes en vue de leur félicité, mais en soumettant cette félicité à certaines conditions qu'ils sont libres d'accomplir; et comme nous l'avons vu, ils n'étaient pas en droit de lui demander davantage, car cette situation qui leur était faite était plus avantageuse pour eux que la non-existence. Si donc ils manquent volontairement à ces conditions, s'ils se refusent à la destination pour laquelle ils ont été créés et s'il en résulte du mal pour eux, ils ne peuvent l'imputer qu'à eux-mêmes. Car, selon toute probabilité, ce mal n'est que la conséquence logique de leur faute, il consiste surtout dans l'exclusion de la société des bienheureux et des félicités qu'elle comporte, et les arrangements divins réalisent ainsi naturellement un but que les criminalistes s'efforcent vainement d'atteindre: la punition comme conséquence nécessaire du crime même. Et ici la question de justice vient en considération à un autre point de vue encore. L'individu responsable de ses actes vis-à-vis d'un autre, dans le cas présent vis-à-vis de Dieu, ne peut s'attendre au même traitement de quelque manière qu'il ait agi. S'il a obéi au commandement, il a acquis un mérite et a droit à la bienveillance du créateur; c'est l'opposé dans le cas contraire. Il serait contradictoire que Dieu traitât de la même manière celui qui a fait le bien et celui qui a fait le mal. La sanction pénale de la loi est donc conforme à la justice, c'est-à-dire elle est logiquement nécessitée par le commandement moral même.

Mais cette sanction est en même temps utile; à côté des motifs désintéressés, elle donne à l'égoïsme même une

raison d'obéir à la loi. Sans doute, quand on ne se conforme à la volonté de Dieu que par la crainte de l'enfer ou pour gagner les récompenses célestes, on est dans une position inférieure à celle de l'âme qui n'a pour mobile que l'amour de Dieu et du bien. Mais l'intérêt essentiel, l'intérêt de Dieu même est que la loi soit accomplie et il vaut encore mieux qu'un certain nombre d'hommes s'y conforment en vertu de mobiles inférieurs que d'y contrevenir directement. Et puis, d'une manière générale, les plus désintéressés seraient-ils bien satisfaits d'une loi dépourvue de toute sanction? Si l'on disait à la masse des hommes : « Faites le bien ou faites le mal, cela reviendra au même après votre mort. Aimez Dieu et vos semblables ou détestez-les et manifestez leur votre inimitié de toutes les manières possibles, cela est indifférent ; après la vie actuelle le sort de ceux qui auront agi d'une façon ou de l'autre sera absolument le même », combien y aurait-il donc d'hommes qui préféreraient à tout l'amour de Dieu et du bien et qui trouveraient dans cet amour seul une force suffisante contre tous les sentiments égoïstes qui résultent de notre nature même? Il eût été hautement imprudent de demander une telle vertu à des êtres soumis à autant de tentations et il fallait que même les esprits enclins à l'égoïsme trouvassent dans la sanction une raison suffisante pour accomplir le devoir.

Ce n'est donc pas sans raison que toutes les religions ont cru aux peines qui atteindraient les méchants après leur mort. Mais quelles sont ces peines? quelle est leur nature et leur durée? Sur ces points, à moins de nous en rapporter à l'imagination des théologiens. nous en sommes réduits encore à quelques données logiques, qui sont loin de permettre des affirmations positives.

Comme je l'ai dit, il faut écarter absolument l'idée d'une justice adéquate, la punition d'un acte déterminé par une peine déterminée. La législation humaine a tendu vers ce but pour échapper jusqu'à un certain point à d'autres imperfections de la justice sociale, aux inégalités résultant de la différence des conditions, aux iniquités provenant des erreurs et des passions des juges. Les jugements de Dieu ne sont pas sujets à ces imperfections : il ne peut commettre d'erreur ni céder à des passions et ne prend pas en considération le rang que les coupables occupent dans le monde. Ce ne sont pas les actes qu'il juge, mais les volontés. C'est ce que fait la justice humaine elle-même quand elle le peut, comme le font voir les verdicts des jurys qui en certaines circonstances acquittent un prévenu évidemment convaincu d'un acte qualifié de crime par la loi, ou les juges qui mitigent la peine en tenant compte des intentions. C'est la mauvaise volonté que Dieu punit et il la punit en raison du degré de perversité qu'elle présente.

A cet égard deux cas sont possibles : ou bien la volonté du coupable est telle que, tout en le rendant indigne et incapable d'entrer dans la société des bienheureux, il y subsiste quelque tendance vers le bien et que dans les prévisions de Dieu cette tendance prévaudra si l'individu est placé dans des conditions convenables, ou bien cette volonté est pervertie au point qu'elle opposera une résistance invincible à toute tentative d'amélioration. Dans ces deux cas, sans doute, Dieu n'agira pas de même à l'égard des coupables.

Au point de départ, il est vrai, tous ceux qui ne seront ni dignes ni capables d'être admis au royaume céleste seront dans une position semblable. Le fait même d'en être

exclu constituera pour tous une peine immense. La vie terrestre étant terminée pour eux, ils seront à la fois hors du monde de la fonction et de l'épreuve et hors du monde définitif. Conservant leur intelligence et la mémoire de leur passé, privés des satisfactions et des jouissances égoïstes auxquelles ils avaient tout sacrifié, conscients d'une activité qui ne peut s'exercer d'aucune manière et d'une destination volontairement manquée, ils n'auront d'autre perspective que celle d'un isolement et d'une douleur sans fin. Je pense qu'alors une dernière porte leur sera ouverte, qu'une dernière espérance luira à leurs yeux, qu'il leur sera donné de faire un dernier choix. Il est un sentiment que nous connaissons ici-bas et qui dépend essentiellement de la volonté — en langage théologique on l'appelle la contrition — c'est le sentiment qui préside aux grandes conversions, c'est la douleur violente que ressent celui qui se repent d'une conduite criminelle. Placé vis-à-vis du désespoir indéfini qui l'attend hors de la société des élus, désabusé des erreurs et des illusions qui soutenaient sa mauvaise volonté, l'individu sera disposé plus que jamais en ce moment terrible à se repentir et à rentrer dans la voie du bien. S'il éprouve la contrition, qui par elle-même est déjà une grande peine, il acceptera volontiers toutes les peines ultérieures que mériteront ses fautes passées; ces peines nécessairement seront temporaires et, après les avoir subies, il sera digne et capable sans doute d'être admis à la félicité éternelle dont il avait été exclu d'abord.

Ces peines nous ne pouvons, il est vrai, en connaître la nature. Mais il est permis de croire qu'elles auront non seulement pour effet de réaliser la sanction de la loi, mais surtout aussi d'améliorer le coupable et d'assurer chez lui

le triomphe définitif des sentiments d'amour et d'abnégation sur les penchants égoïstes. On a souvent assigné à la législation pénale humaine le but d'améliorer les criminels et de les restituer bons et honnêtes à la société civile; mais les quelques tentatives qui ont été faites dans cette direction ont toujours échoué. On peut croire qu'il n'est pas hors du pouvoir de Dieu d'arriver à ce but. Sa sagesse sait trouver sans doute les moyens de diriger dans la voie du bien la bonne volonté des convertis, première condition de leur salut final, et de l'affermir et la consolider au point d'exclure la possibilité de toute chute nouvelle.

Ici vient se placer la question de la miséricorde de Dieu. Vis-à-vis de la conception que nous nous faisons de sa justice, cette question perd toute son acuité. Si la justice de Dieu ne peut être adéquate, si les actes coupables ne peuvent être assujettis aux règles d'une égalité rigoureuse, si Dieu juge avant tout les volontés, s'il ne peut juger qu'avec la plus grande bienveillance possible, et enfin si la peine infligée a autant pour but l'amendement, c'est-à-dire le bien du coupable, que la punition de sa faute, la justice elle-même se confond, pour ainsi dire, avec la miséricorde. Rien n'empêche d'ailleurs de croire que la grâce, dont nous avons constaté l'intervention possible dans la marche des choses de ce monde, ne puisse aussi se manifester dans cette phase suprême de notre destinée. La seule grâce dont il puisse s'agir ici est celle qui éclaire l'intelligence et vivifie le sentiment du bien. De même qu'à côté de son but providentiel tendant à assurer la réalisation du plan universel, l'intervention divine peut avoir pour fin de calmer des douleurs, d'adoucir des misères, elle peut ici encore se proposer de faciliter les dernières épreuves,

d'exalter l'espérance de la félicité qui doit en être le terme, de faire supporter avec joie la douleur des peines infligées, comme il arrive aux ascètes qui éprouvent une satisfaction d'autant plus vive que les mortifications auxquelles ils se soumettent sont plus intenses. Dans de telles conditions, la miséricorde de Dieu ne porterait pas la moindre atteinte à sa justice. Cette intervention aussi doit se produire suivant des lois générales comme l'action providentielle, et de même que pour cette dernière, la prière figure peut-être parmi les motifs qui peuvent la déterminer. L'amour des vivants pour les morts est une preuve en faveur de ces derniers et ceux qui ont su le mériter au point de provoquer de la part de ceux qui les ont aimés des prières ardentes et sincères méritent peut-être aussi que Dieu leur accorde les grâces dont il dispose.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des coupables qui, indignes et incapables au moment de leur mort d'entrer dans le séjour de la félicité éternelle, pourraient néanmoins en vertu de leur repentir et de nouvelles épreuves y être admis plus tard. Mais s'il en était qui ne voulussent pas se repentir, dont l'orgueil obstiné bravât la bonté divine, dont Dieu aurait reconnu la perversité incorrigible? Des penseurs, remplis d'une charité ardente, ont cru que tous seraient finalement sauvés, qu'aucun ne serait exclu définitivement du royaume céleste. Je partage volontiers cette espérance. Cependant il faut admettre que le contraire est possible : que le libre arbitre existe et qu'un individu qui s'obstinerait dans un égoïsme intraitable ne pourrait être reçu par cela même dans la société des bienheureux, ni participer au bonheur dont ils jouissent, puisque l'amour réciproque forme la base constitutive de cette société et la condition essentielle de la félicité de ses membres. Pour

ceux qui seraient dans cette situation on ne pourrait concevoir de nouvelles épreuves que s'ils étaient appelés à une vie toute nouvelle, sans souvenir aucun de la précédente, un recommencement *ab initio*. Ce serait toujours la même âme substantielle, mais ce ne serait plus la même personne, ce ne serait plus le même moi, ce ne serait plus la même conscience identique, ce serait un autre homme. La liberté subsistant, il serait possible d'ailleurs que la volonté fût aussi mauvaise dans la vie nouvelle que dans la précédente et de même dans toutes celles qui succéderaient. Pour que dans de telles conditions tous les hommes soient sauvés, il faut supposer qu'aucun d'eux n'arrivera à cette perversion absolue dont il ne voudra plus sortir. Il n'est pas impossible que cela soit et que Dieu l'ait prévu. Ce serait en tout cas la solution la plus désirable. Mais qu'arriverait-il dans le cas contraire ?

La situation que nous avons décrite plus haut apparaîtrait alors dans toute son horreur. Au sentiment de l'isolement se joindrait celui de la réprobation universelle, à la conscience de la destination manquée, celle d'une félicité irrévocablement perdue, à la privation des jouissances égoïstes, les tourments de l'orgueil méprisé et de la haine impuissante, et cet affreux état s'imposerait avec toutes les apparences de la perpétuité sans chance de changement possible. Ce n'est pas l'enfer matériel, sans doute, avec ses fournaises, mais ce sont bien les ténèbres extérieures avec les pleurs et les grincements de dents, c'est le désespoir à demeure. Une telle situation même pendant un temps assez court semble équivalente aux plus grandes souffrances et, prolongée, le mal de celui qui la subirait dépasserait bien vite les maux les plus horribles que la mauvaise volonté d'un homme pourrait causer.

Aussi serait-il absolument contraire, non seulement à la bonté, mais à la justice de Dieu, de condamner pour l'éternité à un pareil supplice le pécheur même chargé des plus énormes forfaits. Nous avons vu que la justice ne permettait pas que le mal infligé comme punition au coupable dépassât la mesure de la faute qu'il avait commise. Ici il serait frappé d'une peine atroce par sa nature et indéfinie par sa durée. Or toute action humaine est finie et celui qui l'a accomplie ne saurait être responsable des conséquences indéfinies qu'elle peut avoir. Par cela même que cette action serait punie d'une souffrance indéfinie, les limites de la justice seraient dépassées, la peine serait infiniment supérieure au mal. En outre, une telle disposition ne pourrait se concilier d'aucune façon avec la bonté de Dieu. La durée de la vie humaine étant infiniment petite relativement à l'éternité, il suivrait de l'éternité des peines que ceux qui y seraient condamnés auraient été créés réellement pour leur malheur; car l'offre seule d'un choix possible pendant le temps si court de la vie et le caractère libre et volontaire de ce choix ne suffiraient pas pour justifier l'énormité des conséquences qui y seraient attachées, il serait toujours inconcevable qu'un Dieu dont la bonté est le caractère dominant fît dépendre d'une action pour ainsi dire instantanée une éternité d'affreuses souffrances.

Comment donc sortir de l'antinomie que posent, d'une part, l'exclusion nécessaire et définitive du royaume céleste des individus qui ne veulent pas se rendre dignes et capables d'y entrer et les souffrances perpétuelles qui doivent résulter pour eux de cette exclusion, et, d'autre part, la justice et la bonté de Dieu qui ne peut condamner même le plus grand coupable à des peines iniques. On

s'est beaucoup occupé récemment dans les cercles protestants d'une hypothèse qui semble résoudre cette grave question d'une façon plausible. C'est l'hypothèse de l'*immortalité conditionnelle*[1]. On suppose que les âmes seulement qui se seront rendues dignes et capables de la vie future jouiront du don de l'immortalité et que les autres ou bien finiront avec le corps et seront définitivement anéanties ou bien ne mourront qu'après avoir subi la peine de leurs méfaits, mais pour être anéanties également après avoir payé leur dette à la justice divine. Ces âmes évidemment n'auraient rien à reprocher à Dieu. Il leur a donné l'être, c'est-à-dire une situation meilleure que la non-existence; il leur a accordé bien des jouissances passagères et leur a promis la félicité éternelle sous certaines conditions; elles ont refusé absolument de se soumettre à ces conditions et, faisant le mal, elles ont encouru la sanction de la loi et supporté des souffrances ne dépassant pas celles qu'elles avaient causées elles-mêmes. Elles meurent définitivement parce qu'elles n'ont pas voulu entrer dans la seule combinaison où il leur fût possible de vivre. La justice et la bonté de Dieu sont ainsi également satisfaites et le plan général du monde reçoit sa pleine réalisation. A moins que tous soient sauvés et qu'il ne se trouve aucune volonté assez mauvaise pour être rayée définitivement du livre de vie, cette solution paraît en effet répondre le mieux aux difficultés de la question.

Telles sont les idées que dans l'imperfection de notre connaissance nous pouvons nous faire sur la destinée future des bons et des méchants. Il est possible que la

[1] Voir sur cette question la *Critique philosophique*, 1883, t. 2, et 1884, t. 1, et la *Critique religieuse* (supplément de la *Critique philos.*).

plupart de ces idées soient fausses et que la réalité soit toute différente de ce que nous imaginons. Mais ce qui est certain, c'est la vie future elle-même. Elle est un rouage indispensable dans le système universel. Il n'est pas possible de la nier sans nier Dieu même et tout réduire aux fatalités aveugles d'un mécanisme sans but.

CONCLUSION

La solution absolue du problème du mal sera toujours impossible. Mais les conclusions générales auxquelles nous a conduit la discussion des difficultés qu'il présente paraissent en contenir la solution approchée.

Ces conclusions, il est inutile de les reproduire ici. Elles ne diffèrent pas dans leur expression dernière des affirmations constantes de la croyance religieuse et de la philosophie spiritualiste.

Mais il me sera permis de rappeler en quelques mots les considérations particulières sur lesquelles je les ai appuyées, considérations différentes de celles de mes prédécesseurs et qui seules pouvaient justifier la publication de ce livre.

Parmi les biens subjectifs, il faut distinguer entre la satisfaction et le plaisir. La première est le résultat de notre activité, mais en forme rarement le but même. Elle comporte, au contraire, la poursuite de buts absolument indépendants d'elle, tels que l'accomplissement d'un devoir, et peut se trouver en opposition directe avec le plaisir. Celui-ci n'est donc pas l'unique mobile des actes humains. Ainsi disparaît la principale des équivoques psychologiques sur lesquelles se fonde la théorie utilitaire en morale [1].

[1] 1re partie, ch. II, § 1.

A côté du mal métaphysique, qui est la conséquence nécessaire de toute création d'êtres finis, il en existe un autre, non moins nécessaire, et que nous avons appelé le *mal logique*. Ce mal naît des rapports qui, en vertu de la nature des choses, existent au sein de toute idée et de tout système d'idées, rapports que nous avons constatés dans l'intelligence divine comme dans l'intelligence humaine et qui constituent pour la puissance de Dieu des limites que son action ne saurait dépasser. C'est de ces conditions inéluctables de toute création que dérivent la plupart des imperfections et des maux que manifeste le monde non humain, et la douleur physique notamment qui atteint l'animal aussi bien que l'homme ne saurait avoir d'autre cause [1].

C'est par amour pour les êtres libres et intelligents, capables d'amour eux-mêmes, que Dieu a créé le monde. Or la condition de l'amour, c'est la disposition au sacrifice. Ce sacrifice, Dieu lui-même l'a accompli, puisque par la création de ces êtres, il renonçait à une partie de son indépendance et de sa félicité. L'amour et le sacrifice forment donc la loi la plus générale de l'univers [2].

Par application de cette loi Dieu n'a pas voulu que l'homme pût se considérer sur cette terre comme ayant uniquement sa fin en lui-même. L'homme a été placé en conséquence dans le monde physique, non seulement pour y trouver un lieu d'épreuve, mais pour qu'il en fût un rouage, y remplît une fonction et devînt ainsi l'associé de Dieu dans une œuvre plus grande et plus générale [3].

Indépendamment de l'action créatrice, une action providentielle de Dieu assure l'accomplissement de cette œuvre

[1] 2e partie, ch. II et III, et 3me partie, ch. II. — [2] 2e partie, ch. IV. — [3] 3e partie, ch. I.

contre les défaillances du libre arbitre humain. Cette action mitige en même temps les maux qui résultent de l'ordre logique et manifeste sous une forme nouvelle la bonté infinie de Dieu[1].

Ces sont ces considérations que j'ai développées dans ce livre. Jointes aux raisons mille fois produites par la religion et la philosophie, elles me semblent amplement suffisantes pour concilier la sagesse, la puissance et la bonté de Dieu avec l'existence inévitable du mal.

[1] 3e partie, ch. IV.

APPENDICE

DES FACULTÉS INTELLECTUELLES

DOUÉES D'ORGANES NERVEUX

Mémoire lu à la Société médico-psychologique dans la séance du 30 mai 1870

(Extrait des *Annales médico-psychologiques*. 5e série, t. IV.)

Parmi les questions qui intéressent également la psychologie et la physiologie, il n'en est certainement pas de plus importantes que celles qui ont été soulevées au commencement de ce siècle par les doctrines phrénologiques. Les facultés intellectuelles et morales de l'homme appartiennent-elles uniquement à l'esprit, ou sont-elles l'expression de phénomènes qui ont leur siège, soit dans le cerveau, soit dans le système nerveux en général? Dans cette dernière hypothèse, chaque faculté est-elle représentée par un organe particulier? Et si l'on doit admettre des organes spéciaux, quelles sont les facultés qui en sont douées et quels sont ces organes eux-mêmes? Voilà, dans leur généralité, les grands problèmes qui ont été posés, et il est clair que leur solution dans un sens ou dans l'autre doit exercer une influence décisive sur les progrès ultérieurs de la science psycho-physiologique.

Vous savez comment l'école phrénologique a résolu ces problèmes. Non seulement elle a attribué au cerveau toutes

les manifestations intellectuelles et morales de l'homme, mais elle a prétendu établir la liste complète des facultés humaines, déterminer les organes de ces facultés et les localiser dans l'encéphale. Cherchant à populariser son système au moyen de la cranioscopie, elle a prétendu retrouver le signe de chaque aptitude sur la surface extérieure de l'enveloppe osseuse du cerveau. Mais aucune de ses hypothèses n'a résisté à l'étude attentive des faits, et de tout ce grand travail, les seuls résultats acquis à la science, ce sont les problèmes mêmes qui ont été posés et le principe, très contesté, de la localisation de certaines facultés. Quant à la question de savoir quelles sont les facultés localisées et en quel lieu elles le sont, elle est toujours aussi incertaine et aussi obscure qu'auparavant.

L'insuccès de la phrénologie s'explique facilement. En réalité, Gall est parti de la cranioscopie. Sa première hypothèse a été que certaines dispositions intellectuelles répondaient à certains renflements des os de la tête, et cette hypothèse n'a cessé de le diriger dans le cours ultérieur de ses travaux. Or, avec les méthodes d'observation, toujours superficielles et souvent grossières, auxquelles conduisait naturellement ce point de vue général, il était impossible d'arriver à des résultats positifs. L'étude notamment qui dans cet ordre de recherches est la plus essentielle, parce que c'est sur elle que tout le reste repose, la détermination et la distinction des facultés, avait été faite au hasard et de la manière la plus imparfaite. La classification générale des facultés qu'on trouve dans les ouvrages de Gall est celle de la philosophie de son temps, notamment de la philosophie écossaise. Aux facultés généralement admises par ses contemporains, il ajouta quelques aptitudes qu'il avait cru observer lui-même et le tout forme un système dépourvu de toute base scientifique et que les disciples de Gall remanièrent à leur tour d'une façon non moins arbitraire. A ce

vice fondamental s'en ajoutait un autre provenant d'une hypothèse à peu près gratuite sur la nature des organes. Gall admettait pour ainsi dire *a priori* que chaque faculté était représentée par un paquet de fibres nerveuses ayant sa place particulière dans le cerveau, et sa principale étude consiste à rechercher le lieu de chacun de ces organes. Il conclut ainsi à une foule de localisations, qui tout d'abord parurent invraisemblables puisqu'elles étaient incompatibles avec l'unité des opérations intellectuelles et le jeu réciproque des facultés et dont l'observation ne tarda pas à démontrer la fausseté. Le travail reste donc tout entier à faire. Il est nécessaire de déterminer les facultés plus rigoureusement qu'on ne l'a fait jusqu'ici et il faut chercher ensuite si ces facultés correspondent à des organes nerveux et quels sont ces organes.

Je suis absolument incompétent pour la seconde partie de ce travail, c'est-à-dire pour la détermination des organes; mais je crois pouvoir présenter sur les facultés humaines, et notamment sur celles qui dépendent avant tout d'un développement spécial et local du système nerveux, des considérations qui pourront être utiles à ceux qui s'occupent de ces recherches.

Ne craignez pas que je veuille exposer ici une théorie générale des facultés intellectuelles et morales. Pour résoudre complètement le problème posé par Gall, une pareille théorie serait indispensable, il est vrai; mais je n'ambitionne pas un si grand résultat. Je veux simplement appeler votre attention sur quelques points particuliers de ce problème, et ne ferai intervenir les généralités qu'autant que cela sera absolument nécessaire.

Et tout d'abord je me dispense de discuter longuement le sens qu'il faut attacher au mot *faculté*. Quant à moi, j'entends par ce terme tout pouvoir d'agir, et d'agir avec connaissance et liberté, les actions inconscientes et involontaires

qui se produisent dans l'organisme n'ayant jamais été considérées comme l'effet de facultés proprement dites. A cause de la conscience et de la liberté qui en caractérisent l'exercice, les facultés humaines sont donc toutes intellectuelles jusqu'à un certain point, bien que quelques-unes d'entre elles méritent ce titre d'une manière plus spéciale.

De cette définition des facultés, il résulte que le principe spirituel, l'âme, qui est le siège de toute conscience et de toute liberté, joue un rôle dans l'exercice de chaque faculté. La question est de savoir si chacune d'elles aussi est douée d'un organe nerveux. Je m'abstiendrai encore d'entrer dans le détail de cette question. Suivant moi, quelques-unes des facultés morales et intellectuelles de l'homme appartiennent essentiellement à l'âme; mais d'autres en plus grand nombre proviennent de l'action combinée de l'esprit et du système nerveux et reçoivent de ce dernier leur caractère spécial, leur nature particulière. Je ne m'occuperai pas des premières et me bornerai à dire que je comprends dans cette classe tout ce qui constitue essentiellement l'activité libre de l'homme, sa nature d'être intelligent, sa puissance morale, savoir : la conscience intellectuelle même et la faculté de former des idées et des jugements, la mémoire spirituelle, la faculté de choisir, la volonté, l'amour des autres ou de soi-même. J'écarte donc de la présente étude toutes les facultés de cet ordre, bien que Gall ait cherché à en localiser quelques-unes dans le cerveau, pour m'en tenir uniquement à celles dont l'action dépend essentiellement du système nerveux.

Parmi les facultés de cette seconde classe, les unes sont générales, parce que leur exercice met en jeu, sinon tout le système nerveux, du moins tout l'encéphale; les autres sont spéciales, parce que leur action paraît dépendre du fonctionnement d'éléments particuliers du système nerveux ou du cerveau. Ce sont ces dernières surtout que je me propose

d'étudier, sans toutefois laisser complètement de côté les premières, comme je l'ai fait pour les facultés purement spirituelles; car les unes et les autres ont beaucoup de points communs, et, à mon avis, elles puisent toutes leur degré de puissance dans les mêmes propriétés de la substance nerveuse.

J'indiquerai de suite un de ces points communs, car il a une grande importance pour toute cette étude : c'est que les facultés spéciales sont toutes l'apanage de tous les hommes, mais que ceux-ci les possèdent à des degrés très inégaux, une ou plusieurs de ces facultés pouvant être très développées chez tel individu, tandis que chez tel autre elles ne se trouvent qu'à l'état rudimentaire. C'est sur ces différences manifestées par les aptitudes individuelles que Gall a prétendu surtout fonder son système des facultés. Je ne crois pas que par cela seul qu'une aptitude offre des inégalités de ce genre, il soit permis de lui attribuer un organe spécial. Mais il est hors de doute que ces différences sont d'un grand secours dans cet ordre de recherches.

La faculté générale qui forme pour ainsi dire le support et le cadre de toutes les autres, c'est la faculté de raisonner. Elle résulte de l'action combinée de l'esprit et du cerveau, l'esprit formant et coordonnant les idées, le cerveau en fournissant les matériaux. En sa qualité d'organe du raisonnement, le cerveau apparaît comme un instrument complexe, mais un, comprenant des parties nombreuses et variées, mais ne pouvant être décomposé en organes spéciaux. Les parties qu'il comprend, ce sont ces fibres et ces cellules innombrables, dont chacune répond à une impression ou à une idée particulière ou à un signe spécial; ce sont les ramifications qui disposent ces fibres ou ces cellules en groupes naturels, ce sont les trajets transversaux qui les relient entre elles et qui se manifestent dans les opérations intellectuelles par le grand fait de l'association des idées. Or dans le raison-

nement aucune de ces parties ne peut fonctionner à elle seule, il faut toujours le concours de plusieurs qui peuvent être placées dans des régions du cerveau très éloignées l'une de l'autre. Le moindre jugement suppose au moins trois notions, et le plus souvent trois signes. Si ces derniers sont ordinairement de même espèce, les notions elles-mêmes peuvent appartenir à des sensations ou des idées d'ordre tout différent et répondant à des fibres nerveuses situées aux pôles opposés de l'encéphale. Lorsque je dis par exemple: „Tel corps pesant est rouge,“ je lie entre elles les notions de corps, de poids et de couleur rouge, qui sont fournies par des sensations très différentes, et je leur associe en outre les sensations auditives qui répondent au nom de chacune de ces notions. Il est clair que pour porter ce jugement, mon esprit a dû disposer à la fois des organes cérébraux qui répondent aux sensations du corps, du poids, de la couleur et du son, et que pour faire un raisonnement, c'est-à-dire pour porter une série de jugements qui peuvent embrasser toutes les idées et toutes les sensations possibles, il doit disposer de l'ensemble du cerveau. Or si toute opération intellectuelle de quelque étendue suppose le concours d'une foule de mouvements nerveux qui s'accomplissent successivement et à la fois dans les parties les plus diverses de l'encéphale, il en résulte avec nécessité que le raisonnement est une faculté générale ayant le cerveau entier pour instrument.

A cette faculté s'en rattachent deux autres qui n'ont pas le même degré de généralité, mais qui forment des organes si essentiels de la vie morale et physique de l'homme et dont l'action est si universelle et si constante que je n'hésite pas à les ranger parmi les facultés générales. La première constitue la force motrice qui donne l'impulsion au raisonnement et à tous nos actes: c'est la faculté sentimentale, la puissance émotive et affective. La seconde est la faculté du

mouvement et de l'action extérieure sous toutes ses formes. A toutes deux répondent des appareils nerveux qui n'ont peut-être pas leur siège principal dans l'encéphale, mais qui en tout cas y envoient des ramifications assez nombreuses pour que tous les organes de chacune de ces facultés soient en relation directe avec ceux de l'autre et de plus avec tous ceux de la faculté du raisonnement.

Les facultés générales que je viens d'indiquer n'offrent pas le même degré de puissance chez tous les hommes. Il est hors de doute que les individus diffèrent beaucoup les uns des autres sous le rapport de la faculté du raisonnement. Il n'est pas moins certain qu'au point de vue de la puissance sentimentale, on trouve les variétés les plus opposées, depuis l'individu à peu près incapable d'éprouver une émotion quelconque jusqu'à celui qui est constamment dans un état voisin de la surexcitation maladive. Enfin le besoin du mouvement extérieur et l'aptitude générale à s'y livrer présentent également de nombreuses différences suivant les individus.

Cette diversité dans la puissance de ces facultés provient-elle de différences inhérentes à leurs organes nerveux? Je l'admets sans réserve pour la faculté sentimentale et pour l'aptitude au mouvement. Mais dans le raisonnement une trop grande part appartient à l'esprit pour que toutes les différences qui s'y manifestent puissent être mises sur le compte de l'organisme. La force de l'attention qui pénètre l'objet, le regard intellectuel qui saisit les rapports les plus éloignés, la puissance de combinaison qui fait jaillir l'unité et la lumière d'éléments confus et disparates, toutes ces divinations du génie qui marquent les grands progrès de la science, sont certainement les manifestations de notre activité spirituelle et non les produits des organes cérébraux. Les organes cependant n'y sont pas étrangers, et si une part appartient à l'esprit dans la supériorité intellectuelle, une

autre part non moins considérable provient incontestablement d'une plus grande perfection de l'instrument matériel de la pensée. Je n'ai pas besoin de rappeler les preuves nombreuses qn'on peut invoquer en faveur de ce fait, qui d'ailleurs est généralement admis et que supposent même certaines expressions vulgaires depuis longtemps usitées, telles que: „avoir une bonne tête, manquer de cervelle", etc.

En quoi consiste cette supériorité de l'instrument nerveux? Je crois qu'on peut la ramener à deux qualités: la plus grande facilité d'action et la persistance plus longue des impressions produites. Un mécanisme est d'autant plus parfait que les engrenages dont il se compose fonctionnent plus facilement, que les frottements et les résistances y sont mieux évités, et des machines de même espèces peuvent beaucoup différer sous ce rapport. Le corps humain aussi est une machine dont toutes les parties ne fonctionnent pas toujours à souhait, et il est certain que pour la facilité d'action les cerveaux présentent des différences notables. Chez certains individus, les impressions sont toujours nettes, vives et claires; les rapports directs et naturels qu'elles ont avec d'autres sont aperçus immédiatement; les associations d'idées s'établissent avec une rapidité extrême. Chez d'autres, au contraire, la conception est lente parce que les impressions sont confuses; les rapports les plus immédiats, les plus évidents, n'apparaissent à leurs yeux qu'après de longs efforts; ce n'est qu'au prix d'un travail pénible qu'ils parviennent à se mettre dans la tête, si je puis m'exprimer ainsi, ce que les plus favorisés ont appris en jouant. Chez les premiers évidemment les phénomènes d'impressionnabilité, ainsi que ceux de transmission, de coordination et de liaison des impressions s'opèrent avec une grande facilité; les trajets directs aussi bien que les connexions latérales se font sans gêne et sans obstacles; tout l'appareil fonctionne parfaitement. C'est tout le contraire chez les seconds, dont l'organe

pesant et inerte présente partout des résistances et des frottements. Or il est clair que cette facilité d'action constitue pour les premiers un avantage considérable.

Celle qui résulte de la permanence plus longue des impressions n'est pas moins réelle. Cette permanence qui se manifeste par la faculté de reproduire spontanément les impressions que nous avons éprouvées, existe à un degré quelconque chez tous les hommes; c'est la mémoire matérielle. Mais personne n'ignore combien quelques hommes sont doués merveilleusement sous ce rapport, et combien chez d'autres cette empreinte laissée par les impressions antérieures est peu durable. Personne aussi n'ignore combien une bonne mémoire est indispensable pour les travaux intellectuels. Cette qualité n'est pas toujours unie à la précédente. Au contraire, on remarque souvent que des individus qui apprennent vite oublient non moins rapidement; et la facilité des impressions se trouve compensée ainsi jusqu'à un certain point par leur peu de profondeur. Mais quelquefois aussi ces deux qualités sont jointes ensemble, et le cerveau où se rencontre cet heureux accord présente certainement la meilleure organisation possible au point de vue intellectuel.

Maintenant, quelles sont les conditions anatomiques et physiologiques de la facilité d'action et de la mémoire? Cette question n'est pas de mon ressort. Je ferai à ce sujet une seule observation. C'est qu'il me semble difficile d'admettre que ces qualités soient uniquement en raison du volume des organes, supposition où l'on est conduit dans le système de Gall. Sans doute, lorsqu'un organe est plus gros, il est par cela même plus puissant et ce plus grand degré de force doit se refléter dans toutes ses qualités. Mais celles-ci doivent tenir elles-mêmes à des conditions physiologiques et anatomiques particulières tout à fait indépendantes du volume de l'organe.

J'arrive maintenant aux facultés spéciales qui peuvent être représentées par des organes particuliers de l'encéphale.

Et d'abord, si l'idée que je me fais des facultés générales et de leurs organes est véritable, il s'ensuit que les organes des facultés spéciales sont compris dans ces organes généraux comme des parties dans un tout. Ce sont des groupes particuliers de filets nerveux remplissant des fonctions spéciales, mais n'en concourant pas moins aux opérations de l'ensemble du cerveau. En effet, on ne saurait concevoir l'action isolée d'aucune de ces facultés; si elle ne se reliait aux facultés générales, elle n'aurait aucune occasion d'entrer en exercice. Et d'autre part elles constituent toutes des rouages si indispensables de la totalité de l'organe, que l'homme auquel une seule d'entre elles manquerait absolument serait un être essentiellement défectueux et incomplet.

Mais ici se présente une difficulté. En réalité, le système nerveux et notamment l'encéphale se compose d'une quantité innombrable de parties ayant chacune des fonctions distinctes; chaque sensation, chaque idée, chaque instinct, chaque mouvement est certainement représenté dans le cerveau par un filet ou un groupe de filets nerveux particuliers; faudra-t-il donc admettre autant de facultés spéciales qu'il existe de fibres ou de cellules nerveuses? Il est hors de doute que toute espèce d'idée peut devenir l'objet d'une prédilection particulière pour un individu, former le centre de ses préoccupations et engendrer une aptitude particulière dans l'ordre des connaissances ou des actions qu'elle embrasse. Il n'est pas moins incontestable que la sensibilité naturelle de chacune des cellules nerveuses qui concourent à l'action cérébrale peut différer suivant les individus, et que telle impression sera beaucoup plus vive chez telle personne que chez telle autre. Mais trouvons-nous là des raisons suffisantes pour ériger en facultés spéciales ces dispositions particulières si infiniment variées que présente l'organisme? Je ne le crois pas. Parce qu'il existe des individus qui ont

la passion des livres rares, nous ne conclurons pas à une faculté de la bibliomanie, pas plus que nous n'admettrons une faculté entomologique chez le collectionneur d'insectes. Si l'on voulait voir une faculté spéciale dans chacune des mille dispositions naturelles qui différencient les hommes, il faudrait accorder ce titre même aux tendances qui dans leur exagération maladive aboutissent à la folie, par exemple à la disposition au meurtre, au suicide, au délire des persécutions. De telles conclusions seraient évidemment absurdes.

Quels sont donc les caractères au moyen desquels nous déterminerons celles de ces dispositions qui doivent être élevées au rang de facultés spéciales?

Je pense qu'il existe deux signes distinctifs auxquels on peut facilement les reconnaître. Il faut en premier lieu qu'elles correspondent à une fonction naturelle de la vie et que cette fonction soit spéciale et exige des organes spéciaux. Il faut en second lieu que les fonctions qui forment la raison d'être des facultés spéciales soient représentées non seulement par des organes intérieurs, c'est-à-dire encéphaliques et nerveux, mais aussi par des organes extérieurs, des organes de sensation et de mouvement, qui leur permettent de manifester leur activité au dehors. Ces deux caractères sont suffisants pour prouver l'existence d'une faculté naturelle, et d'autre part il serait difficile de reconnaître une faculté dans une manifestation qui en serait dépourvue. En effet, une faculté qui ne répondrait pas à une fonction serait une monstruosité physiologique, et d'autre part une fonction manquant d'organes extérieurs capables d'agir au dehors ne pourrait être qualifiée de faculté. Comme je l'ai déjà dit, il existe dans l'organisme bien des fonctions que personne ne s'avise de considérer comme des facultés. Le propre de celles-ci est de se manifester par une action extérieure et cette action serait évidemment impossible s'il n'existait pas d'organes capables de l'accomplir.

A côté de ces caractères essentiels vient se placer celui que j'ai indiqué et auquel Gall a accordé une importance exagérée : le degré différent de développement que la même faculté peut présenter suivant les individus chez lesquels on l'examine. Il arrive souvent en effet qu'un individu très ordinaire sous tous les autres rapports possède une aptitude toute spéciale pour une catégorie particulière de connaissances ou de travaux. L'existence d'une aptitude de ce genre ne prouve nullement par elle-même celle d'une faculté spéciale qui y corresponde; sans cela, comme je l'ai déjà dit, il faudrait admettre une quantité innombrable de facultés. Mais quand l'existence de la faculté est rendue probable par celle de la fonction et d'organes extérieurs qui y sont appropriés, les différences d'aptitude que présentent les individus érigent cette probabilité en certitude et forment la vérification de l'hypothèse qu'on avait faite. En outre, lorsque la fonction et ses organes extérieurs ne sont pas très apparents, ces différences en font présumer l'existence et permettent quelquefois de la démontrer.

Au moyen des principes que j'ai établis, on est conduit à éliminer de la classe des facultés spéciales pourvue d'organes nerveux une foule d'aptitudes et de dispositions que souvent on y a comprises à tort. On doit en exclure : 1° les qualités morales des hommes, les dispositions à la vertu ou au vice, au dévouement ou à l'égoïsme ; ces qualités sont avant tout le fruit de la volonté spirituelle, bien que l'organisme puisse présenter des conditions qui rendent plus ou moins difficile la liberté du choix à cet égard ; 2° les dispositions dont naissent les différences de caractère entre les individus, telles que la disposition au phlegme, à la colère, à la tristesse ; ces dispositions, il est vrai, dépendent essentiellement de l'organisme et surtout de l'appareil émotif, mais elles ne constituent pas des fonctions et on ne saurait les qualifier de facultés ; 3° les aptitudes acquises par l'exercice et le travail,

aptitudes qui varient à l'infini suivant l'état de la société et de la civilisation et qui n'ont en aucun point le caractère de fonctions naturelles; 4° enfin les goûts, les prédilections individuelles et les aptitudes tout individuelles aussi qu'elles engendrent.

Les facultés qui sont réellement représentées par des organes spéciaux ne sont donc pas très nombreuses. Quant à la différence de puissance que présente chacune d'elles suivant les individus, je ne puis l'attribuer qu'aux causes dont dépend le degré de puissance des facultés générales: la plus grande facilité d'action et la persistance plus longue des impressions produites, la facilité et la mémoire, telles sont pour moi les conditions de la supériorité pour les facultés spéciales comme pour les facultés générales. Ces qualités suffisent pour expliquer leurs plus brillants effets.

Il me reste à faire connaître quelles sont les facultés spéciales que je considère comme douées d'organes nerveux spéciaux.

Je les divise en trois classes, comprises sous les titres de *facultés fondamentales*, de *facultés instinctives* ou *penchants* et de *facultés intellectuelles proprement dites* ou *talents.*

Facultés fondamentales. J'appelle ainsi celles qui forment la base de toutes les autres, c'est-à-dire les organes mêmes de la vie de relation. Ce sont d'une part les sens internes et externes, de l'autre les organes du mouvement musculaire et de toute l'action motrice de l'organisme. Voir, entendre, toucher, sentir sous toutes les formes, marcher, travailler, etc., constituent certainement des fonctions et en même temps des facultés; leurs organes extérieurs frappent les yeux, et il est hors de doute qu'il y correspond des organes intracrâniens. Pour les sens externes même, les organes intracrâniens sont à peu près connus. Je n'ai donc pas à m'arrêter sur ces facultés dont l'existence est reconnue par tout le monde.

Facultés instinctives ou penchants. J'appelle ainsi les

facultés qui ont le caractère d'un instinct et auxquelles est attaché comme stimulant un besoin, parce qu'elles répondent à des fonctions vitales pour l'organisme. Aussi sont-elles, de même que les précédentes, communes jusqu'à un certain point aux hommes et aux animaux.

On trouve chez l'homme tel que nous l'observons dans les sociétés civilisées un grand nombre de penchants très divers qui acquièrent souvent une vive intensité. Mais la plupart d'entre eux sont dus aux circonstances sociales, à l'éducation et à l'habitude. Je n'en vois que cinq qui présentent le caractère de facultés naturelles et qui, étant doués d'organes extérieurs, doivent être représentés aussi dans l'encéphale par des organes spéciaux.

Il en est deux d'abord sur lesquels il ne peut exister aucun doute : le penchant qui répond au besoin de nutrition et celui qui tend à la propagation de l'espèce. Tous deux sont doués d'organes extérieurs bien connus, et quoiqu'ils soient communs à tous les hommes, ils atteignent chez quelques-uns un développement tout à fait exceptionnel. Quant à leurs organes encéphaliques, ils sont, autant que je le sache, à peu près inconnus jusqu'ici. Ceux du premier ont sans doute leur siège au point de rencontre de la partie encéphalique des nerfs du goût avec les filets nerveux qui portent au cerveau les impressions nées des besoins des viscères. Ceux du second paraissent être en relation avec tous les organes intracrâniens de la sensation, tellement les impressions les plus variées sont capables de l'exciter. Mais je n'ai pas à rechercher ici le lieu qu'occupent les organes de ces facultés. Il me suffit de constater que leur existence n'est contestée par personne.

La difficulté est plus grande pour les trois autres penchants que je considère comme l'expression de facultés instinctives. Ce sont l'amour de la propriété, le courage physique, et l'opposé du courage, le penchant à la peur ou la timidité.

L'amour de la propriété et la faculté d'appropriation constituent un penchant naturel qui ne se trouve pas seulement chez l'homme, mais chez les animaux. Ce penchant naturel n'est nullement, il est vrai, le sentiment du droit de propriété, tel que nous le rencontrons dans les sociétés civilisées; ce sentiment en effet suppose des idées morales que l'organisme ne saurait produire et des institutions sociales qui n'ont que des rapports éloignés avec les facultés naturelles. La faculté naturelle d'appropriation ne doit pas davantage être confondue avec l'appropriation dont il est question dans les sciences économiques et qui repose également sur des arrangements sociaux bien étrangers à l'organisme. Mais le penchant en question forme pour ainsi dire la base, le point de départ du sentiment social de la propriété. Il consiste dans le désir qu'a l'individu de saisir et de conserver pour son usage les objets extérieurs et répond à une faculté bien réelle, la faculté de préhension dont les organes extérieurs ne manquent à aucun animal. Il se manifeste en outre par la conservation des aliments qui ne sont pas consommés de suite et par la défense du gîte ou du repaire. Chez l'homme l'exagération de ce penchant produit une passion bien caractérisée: l'avarice. Je ne dirai rien des organes intérieurs de cette faculté qui sont tout à fait inconnus.

Le courage physique est également commun aux hommes et aux animaux, avec cette différence que chez ces derniers il est propre à certaines espèces et n'apparaît chez les autres que dans des circonstances tout à fait exceptionnelles, tandis que chez l'homme il appartient de préférence à certains individus et fait à peu près défaut chez les autres. Il répond à la faculté de l'attaque et de la défense et se manifeste par la violence. Les organes extérieurs de cette faculté sont donc ceux des actes de force et de destruction. Son action la plus simple est l'élan que prend l'individu quand il se jette

en avant, vis-à-vis du danger. Le siège encéphalique des impulsions en avant et en arrière ayant été déterminé jusqu'à un certain point, on arrivera peut-être plus promptement à localiser ce penchant que les autres. Seulement on ne devra pas chercher uniquement son organe dans celui de l'impulsion en avant. Ce dernier ne peut en fournir évidemment qu'un élément partiel, des impressions visuelles et auditives et surtout une vive action de l'appareil sentimental concourant nécessairement à l'ensemble de l'action produite.

Les mêmes considérations sont applicables au penchant opposé, à la tendance à la peur ou à la timidité, à laquelle correspond la faculté de fuir et les organes extérieurs qui rendent la fuite possible. Pour un très grand nombre d'espèces animales, la fuite est le seul moyen d'échapper à la mort. Chez la plupart de ces espèces, le sentiment de la peur surgit à la moindre apparence de danger et provoque une si grande variété de mouvements instinctifs accomplis avec tant de rapidité que l'existence d'une faculté spéciale, tendant à la conservation de l'individu par la fuite, me semble incontestable.

Facultés intellectuelles proprement dites ou talents. Nous arrivons aux facultés naturelles propres à l'homme. Quelques-unes de ces facultés dont les produits sont bien apparents ont été signalées par tout le monde. Mais il en est d'autres dont la fonction et les organes extérieurs sont moins visibles et dont par suite la détermination offre plus de difficultés. En effet, par cela même que ce sont des facultés intellectuelles, leur action principale s'accomplit à l'intérieur du cerveau ; les organes intracrâniens doivent donc avoir une importance prépondérante, vis-à-vis de laquelle celle des organes extérieurs paraît s'effacer, quoiqu'elle ne soit pas moins réelle. Aussi, dans l'étude de ces facultés est-on obligé de prendre surtout pour point de départ les pro-

duits par lesquels elles se manifestent et les différences que présentent sous ce rapport les aptitudes individuelles.

Je commence par les diviser en deux genres : Les *facultés purement intellectuelles*, c'est-à-dire celles qui ne sont pas placées sous l'influence nécessaire de l'appareil sentimental, et les *facultés artistiques* où l'élément émotif joue un rôle essentiel.

Facultés purement intellectuelles. Quand on considère les différences que présentent les hommes au point de vue des aptitudes spéciales, on est amené assez vite à établir entre eux une distinction fondamentale suivant que leur esprit est porté de préférence du côté des idées ou des faits intellectuels, ou de celui de l'action et des choses pratiques. Cette différence est très générale, et la plupart des hommes penchent soit d'un côté, soit de l'autre ; chez un certain nombre, il est vrai, elle s'efface à peu près complètement ; mais ceux là sont le plus souvent des hommes qui ne possèdent aucune faculté spéciale. Pour ceux qui sont doués d'une manière assez marquée de ces qualités, elles constituent de véritables facultés spéciales, quoique habituellement on ne les désigne pas de ce nom. Mais on dit des uns qu'ils ont l'esprit scientifique, des autres qu'ils ont l'esprit pratique.

Ces tendances, si caractérisées chez certains individus, ne peuvent provenir que de dispositions naturelles de l'encéphale, et il me semble possible d'en trouver la source. J'ai dit en parlant des facultés fondamentales que celles-ci se divisaient en deux espèces, les unes qui répondaient à la sensation sous toutes ses formes, les autres aux mouvements et aux actions musculaires de tout genre. Or l'ensemble des organes encéphaliques de la sensation d'un côté, et l'ensemble des organes encéphaliques du mouvement de l'autre, peuvent être considérés chacun comme un tout séparé, comme un organe général, et il peut se faire que ces deux organes soient inégalement doués sous le rapport de la puis-

sance nerveuse. Supposons que, chez un individu déterminé, la facilité d'action et la mémoire, qui sont pour moi les signes de cette puissance, appartiennent à un plus haut degré à l'ensemble des organes de la sensation, et à un moindre degré aux organes du mouvement, cet individu aura naturellement plus de tendance et d'aptitude à s'occuper des sensations et des idées qu'à se livrer à l'activité matérielle, et *vice versa* dans le cas contraire. L'homme qui présentera le premier de ces phénomènes sera doué de l'esprit scientifique; celui qui présentera le phénomène inverse sera doué de l'esprit pratique.

Les organes extérieurs et intérieurs de ces deux facultés intellectuelles sont donc les mêmes que ceux des facultés fondamentales. Seulement il ne s'agit plus ici de la supériorité de chacune de ces dernières prises isolément, de la perfection du sens de la vue ou de l'ouïe par exemple. Non; des hommes qui ont l'esprit scientifique très développé peuvent être à moitié sourds ou aveugles. Il s'agit de la supériorité de l'ensemble des organes cérébraux de chaque groupe sur ceux de l'autre. C'est la puissance prépondérante de l'un des groupes qui constitue la faculté spéciale.

Mais au sein même de chaque groupe se manifestent des spécialisations ultérieures. Considérons en effet ces groupes en eux-mêmes, en commençant par celui de la sensation.

L'esprit scientifique se trouve chez beaucoup de personnes. Il se manifeste ordinairement dès l'adolescence par le désir de voir, de savoir, de se rendre compte; plus tard par le goût des études sérieuses, l'amour des livres, l'intérêt qu'inspirent les problèmes posés à l'intelligence. On désirerait qu'il fût l'apanage de tous les hommes qui se vouent aux professions libérales; malheureusement, dans notre société actuelle, ce n'est pas toujours une vocation intellectuelle qui pousse vers ces professions. Mais chez les personnes qui en sont douées, l'esprit scientifique se présente

sous deux formes assez distinctes, qui constituent une première spécialisation, provenant certainement aussi de la nature de l'instrument cérébral.

J'ai dit que l'esprit scientifique avait sa source dans la prédominance du groupe des organes nerveux de la sensation et des idées sur le groupe des organes pratiques. Or si nous examinons le fonctionnement du premier de ces groupes, fonctionnement qui se révèle dans les opérations intellectuelles mêmes, nous sommes amenés à établir une distinction marquée entre les sensations proprement dites et les idées, et je comprends ici sous le nom d'idées les souvenirs des sensations antérieures, les conceptions que nous avons formées en combinant ces sensations entre elles et les autres notions de tout ordre que possède l'intelligence. La sensation proprement dite suppose une impression actuelle, provenant d'un objet qui frappe directement les sens; c'est sur cette impression que l'esprit agit quand il perçoit l'objet et l'examine. Quand au contraire il est en présence de simples idées, non accompagnées d'impressions sensibles directes, c'est sur des signes qu'il opère. Or quoique les signes aussi soient empruntés à la sensation, l'attention de l'esprit ne se porte pas sur l'impression sensible qu'ils produisent ou qu'ils rappellent, mais sur l'idée ou la chose qu'ils représentent. Cela est évident surtout pour le signe par excellence, le seul dont nous ayons à tenir compte ici, la parole. Si donc, dans la sensation proprement dite, nous sommes en face de la nature extérieure, réelle, vivante, nous ne nous trouvons dans les autres opérations intellectuelles qu'en présence d'idées et de conceptions plus ou moins abstraites, de souvenirs plus ou moins vrais, d'objets uniquement représentés par des signes. De là deux directions intellectuelles très différentes et presque opposées, suivant que le travail scientifique a besoin d'avoir recours plus ou moins fréquemment à la sensation directe, ou qu'il

peut s'accomplir exclusivement au moyen des idées et des signes. Les sciences elles-mêmes se divisent sous ce rapport en deux grandes classes, dont l'une comprend celles qu'on a appelées plus spécialement les sciences d'observation et d'expérimentation, telles que la chimie, la physique, l'histoire naturelle, la médecine; l'autre, les sciences où l'abstraction et l'érudition jouent le plus grand rôle : les mathématiques, la philosophie, l'histoire, le droit, etc.

Or il me paraît hors de doute que cette différence entre la sensation directe et la perception des signes est représentée dans le cerveau et que celui-ci contient des organes pour les impressions sensibles et des organes pour les signes. Ces derniers se confondent, il est vrai, avec les organes d'une espèce particulière de sensations; mais l'usage particulier auquel ils sont affectés et l'aptitude qu'ils ont de fonctionner sans qu'aucune impression extérieure vienne les mettre en mouvement, suffit pour les marquer d'un caractère spécial. Il peut donc se faire que chez certaines personnes les organes de la sensation directe soient prédominants sur ceux du signe, tout en supposant un développement assez notable de ces derniers, car autrement l'esprit scientifique n'existerait pas; il peut se faire que chez d'autres les organes du signe aient la supériorité et qu'il se produise ainsi deux tendances naturelles, l'une vers les sciences expérimentales, l'autre vers les sciences abstraites ou d'érudition. C'est en effet ce qui existe, et l'histoire des sciences en offre la preuve frappante. Dans les deux directions, cette différence de l'aptitude scientifique est marquée par une suite d'hommes de génie et pour ne rappeler que les plus grands, on trouve d'un côté Hippocrate, Galien, Bœrhave, Harvey, Haller, Buffon, Bichat, Cuvier, Geoffroy-Saint-Hilaire; de l'autre, Socrate, Platon, Aristote, Descartes, Newton, Leibniz, Cujas, Montesquieu, Fréret, Niebuhr, Jacob Grimm, Champollion.

Ces deux tendances de l'esprit scientifique étant admises, on peut se demander si chacune d'elles se spécialise encore davantage, s'il existe des aptitudes particulières qui facilitent l'étude d'une science déterminée. Je n'aperçois que deux aptitudes de ce genre dont l'existence naturelle me paraît bien constatée: c'est celle que possèdent certains individus pour l'étude des langues et la facilicité extraordinaire que manifestent d'autres pour la conception des relations mathématiques.

Je n'ai pas parlé jusqu'ici de la faculté du langage, parce que je ne la regarde pas comme une faculté spéciale, mais comme une faculté générale. La faculté de reproduire les sons que nous avons entendus peut bien être considérée comme spéciale, et, à ce titre, elle a pour instrument les organes de l'ouïe et du système glosso-laryngien, plus les nerfs qui établissent la communication entre les deux. Mais cette faculté est celle du perroquet, ce n'est pas la faculté humaine du langage. Pour que la parole existe, il faut que les sons entendus ou exprimés soient des mots, c'est-à-dire qu'ils aient un sens, qu'ils soient le signe d'autres sensations ou d'idées. Or cela n'est possible qu'à la condition que des relations nerveuses soient établies entre chacun des nerfs intracérébraux qui servent aux sensations de l'ouïe et tous les filets nerveux qui sont les organes des autres sensations et des mouvements; car ce n'est qu'à cette condition que tout son peut devenir le signe de toute idée quelconque. L'existence du langage suppose donc un système de trajets nerveux s'étendant des parties intracrâniennes de l'appareil auditif à toutes les parties du cerveau. Cet organe ainsi conçu se confond avec l'organe même du raisonnement; et la faculté du langage qui en est l'expression prend le caractère d'une faculté générale comme le raisonnement même.

A ce point de vue, elle n'est donc pas spéciale; mais elle peut le devenir par la perfection plus grande d'une partie

spéciale des organes qui lui servent d'instruments. Cette partie spéciale, ce sont les nerfs auditifs intracrâniens qui répondent aux sons articulés et à leurs combinaisons, c'est-à-dire aux mots et aux formes grammaticales du langage. Les organes nerveux qui répondent à la sensation des sons articulés et de leurs combinaisons ne constituent certainement pas tout l'appareil auditif, car à côté d'eux il y a encore ceux des sons musicaux; à plus forte raison ne forment-ils pas tout l'organe du langage. Mais lorsqu'ils présentent un certain degré de supériorité sous le rapport de la facilité d'action et de la mémoire, ils donnent lieu à une faculté spéciale: celle d'apprendre facilement les langues, c'est-à-dire de s'initier promptement aux formes grammaticales et aux vocabulaires des langues les plus diverses. Cette faculté, qui n'est nullement celle de bien parler et moins encore celle de bien combiner les idées dout les mots sont les signes, existe certainement à un degré exceptionnel chez certaines personnes, et je crois qu'elle est indispensable à ceux qui s'occupent de linguistique et de philologie.

Il est également incontestable qu'il existe une aptitude particulière pour les mathématiques, quoique les organes de cette faculté soient plus difficiles à déterminer. Je ne veux pas parler seulement de la facilité extraordinaire avec laquelle des individus dépourvus de toute instruction font les opérations les plus compliquées du calcul, mais de cette aptitude toute spéciale que possèdent certaines personnes pour saisir les rapports numériques, algébriques et géométriques. Chez quelques mathématiciens célèbres, cette aptitude s'est manifestée à un degré remarquable au sortir de l'enfance; chez d'autres hommes elle manque complètement et ne peut s'acquérir au prix des plus grands efforts. Il ne saurait donc être douteux qu'il y a là une disposition naturelle et une faculté spéciale. Quels en sont les organes? Cette seconde question est beaucoup plus obscure que la

première et au premier abord on peut même se demander si cette faculté possède des organes extérieurs. Cependant, si l'on considère que les idées de nombre, d'étendue, de mouvement figurent parmi les notions les plus fondamentales de la raison humaine, qu'elles nous viennent pour ainsi dire par tous les sens, qu'en particulier le nombre et les rapports géométriques sont représentés jusqu'à un certain point dans l'organisme même par les membres et les dispositions symétriques du corps, on trouve qu'aucun ordre d'idées abstraites n'aboutit à autant d'organes externes. Leurs organes internes sont donc placés dans les conditions générales auxquelles nous avons subordonné l'existence des facultés spéciales.

En dehors de ces dispositions particulières pour la philologie et les mathématiques, je ne pense pas qu'il existe d'autres aptitudes naturelles pour des sciences spéciales. Tout au plus une aptitude de ce genre, créée par l'exercice, peut-elle se transmettre héréditairement. Comme je l'ai dit, les hommes doués de l'esprit scientifique sont entraînés soit vers les sciences abstraites, soit vers les sciences expérimentales. Mais ce qui fait que dans chacune de ces catégories on choisit de préférence une science plutôt qu'une autre, dépend le plus souvent de circonstances extérieures, du milieu dans lequel on a été élevé, de la nécessité de se créer une profession lucrative, plus rarement d'une disposition naturelle ou d'un goût, qui d'ailleurs n'a jamais la valeur d'une faculté spéciale. De ce qu'un homme distingué arrive à de grands résultats dans telle ou telle science spéciale, on ne saurait en conclure qu'il possède une aptitude particulière pour cette science. Tel excelle dans la médecine, qui peut-être ne se serait pas moins distingué dans la zoologie, dans la botanique, dans la chimie, s'il s'y était adonné plus particulièrement. Dans les sciences que j'ai appelées abstraites, les séparations sont plus tranchées, à cause des aptitudes bien déterminées qui dirigent certains esprits vers les

mathématiques ou la philologie. Mais là encore, c'est le plus souvent en vertu de circonstances extérieures qu'on se voue de préférence à la philosophie, aux sciences historiques ou à la jurisprudence.

Telles sont les aptitudes naturelles qui dépendent de l'esprit scientifique. Je passe maintenant à celles qui dépendent de l'esprit pratique.

Il existe d'abord une aptitude générale que j'appellerai le grand esprit pratique.

Il est un certain nombre d'hommes qui, ayant un but à atteindre et se trouvant en face de faits multiples et variés, de circonstances compliquées et obscures, aperçoivent immédiatement ce qu'ils doivent faire pour arriver à leur fin et savent choisir dans les faits qui les entourent et les moyens dont ils disposent ceux qui les conduiront le plus sûrement et le plus promptement au but. Ces hommes, tout en étant très intelligents, ne sont jamais doués de l'esprit scientifique, et souvent même ils manifestent une répugnance injuste pour tout ce qui ressemble à une théorie. Ils ne se plaisent qu'à l'action, qui est toujours pour eux un besoin, souvent une passion.

C'est parmi ces hommes que se rencontrent les hommes d'État de premier ordre, les grands généraux, les grands administrateurs, les industriels, les négociants, les banquiers éminents.

On ne saurait contester qu'il existe là une aptitude particulière, et il semble tout naturel d'attribuer la source de cette faculté à un développement spécial de l'ensemble des organes encéphaliques du mouvement.

Ici d'ailleurs nous ne trouvons plus cette division en deux tendances différentes que nous a offert l'esprit scientifique, et en général les aptitudes spéciales de l'ordre pratique sont peu nombreuses. Je crois néanmoins qu'il en existe deux assez nettement caractérisées.

La première est la disposition naturelle pour l'art de la mécanique. Il est remarquable que la plupart des grands inventeurs de machines ont manifesté dès leur enfance un talent exceptionnel pour ce genre de travail et personne n'ignore que beaucoup d'entre eux étaient de pauvres ouvriers que ce talent a conduits à la réputation et à la fortune. Cette aptitude ne paraît pas être très rare. On trouve encore assez souvent dans les villages de simples artisans, des maréchaux, des ouvriers qui construisent des machines de leur invention et exécutent des ouvrages remarquables, eu égard à leur peu d'instruction et aux faibles moyens dont ils disposent. Cette faculté répond évidemment dans l'ordre pratique à celle des mathématiques de l'ordre théorique. Les organes extérieurs se confondent avec ceux du travail et du mouvement.

Il en est de même de ceux de la seconde de ces facultés spéciales, savoir de l'adresse et de l'habileté que possèdent certains individus pour toute espèce d'opération manuelle. Cette habileté est le fruit de l'exercice quand il s'agit de travaux déterminés. Mais il est hors de doute que quelques hommes en font preuve dans tout ce qu'ils essayent de faire et dès leur jeune âge, et elle est certainement chez eux le résultat d'un don naturel. D'ailleurs elle ne suppose pas plus que l'aptitude à l'art de la mécanique le grand esprit pratique qui, sous ce rapport, forme une faculté toute spéciale ; mais elle est toujours unie à un certain degré d'intelligence et ne serait guère concevable hors de cette condition. Elle peut même s'allier à l'esprit scientifique, et je pense que c'est d'une union de cette espèce que naissent les grands chirurgiens. Cette aptitude n'est du reste pas si commune qu'on pourrait le supposer chez ceux qui s'occupent de père en fils de travaux manuels.

Je passe à la dernière classe des facultés spéciales, à celles qui sont placées sous l'influence de l'appareil émotif.

Facultés artistiques. Personne n'ignore le grand rôle que l'appareil sentimental ou émotif joue dans l'organisation humaine. C'est en lui qu'est la source de nos affections, des impulsions qui nous attirent comme de celles qui nous repoussent, de nos émotions douces comme de nos colères. C'est de son degré de puissance et de son fonctionnement plus ou moins régulier que dépend en grande partie le caractère des individus. La vivacité des impressions, mais aussi leur peu de durée, l'ardeur extrême des désirs et des passions, l'exagération des sympathies et des antipathies, la promptitude et la partialité du jugement dans tout ce qui intéresse l'ordre affectif, des périodes d'expansion et de dépression se succédant presque régulièrement, tels sont les phénomènes qui caractérisent la prédominance de cet appareil. Mais cet état général ne saurait être qualifié de faculté spéciale, pas plus que les autres manifestations ordinaires de la puissance sentimentale, et s'il accompagne quelquefois les facultés artistiques, il n'en est pas l'apanage obligé.

Cependant l'appareil émotif ne se manifeste pas seulement par ces phénomènes généraux ; il comprend en lui-même des organes qui se trouvent en rapport direct avec certains appareils de la sensation et du mouvement, et lorsque ces organes sont doués d'une puissance spéciale, ils donnent naissance aux aptitudes particulières qui constituent les facultés artistiques.

Je serai bref sur ces facultés qui ne sont guère contestées en elles-mêmes, quoiqu'on en conteste quelquefois la nature physiologique. En ce qui concerne ce dernier point, on peut facilement, sans entrer dans la théorie du beau ou des éléments dont il se compose, constater que plusieurs de ces éléments sont puisés dans l'organisme même. Ce sont dans l'ordre des mouvements, la mesure et le rhythme, dans l'ordre des sensations la couleur, les formes et les sons musicaux. Or il est hors de doute que la puissance émotive s'allie plus

ou moins, suivant les individus, à ces éléments. Tout le monde sait que certaines personnes ont à un haut degré le sentiment de la mesure ou du rhythme, de l'harmonie des couleurs ou des sons et que ce sentiment manque absolument à d'autres. Il est certain aussi que ce sentiment n'est pas une simple perception, mais qu'il a toujours le caractère d'une affection et, par suite, qu'il est de la nature des phénomènes émotifs.

Il est une sorte de faculté artistique générale, analogue à l'esprit scientifique ou pratique général ; c'est précisément cette disposition à sentir vivement les impressions dont je viens de parler, lorsque cette disposition n'est pas accompagnée en même temps d'une des facultés expressives qui constituent les aptitudes spéciales. Cette faculté artistique générale n'est pas rare, c'est elle qui caractérise les amateurs et les critiques. Quant aux facultés spéciales, elles sont bien connues.

Ce sont d'abord celles qui tiennent aux formes du langage. Le langage nous a déjà fourni deux facultés, une faculté générale qui se confond avec celle du raisonnement, et une faculté scientifique spéciale, celle de la philologie. Sous l'influence du sentiment, il se revêt d'un nouveau caractère et prend les qualités émotives. Associé à certains éléments esthétiques, à la mesure, au rhythme, à la consonnance et à l'harmonie des sons, il devient soit la poésie, soit l'éloquence, suivant que ces éléments sont plus ou moins marqués. Les hommes qui sont doués de ces heureuses dispositions, et en outre d'une puissance émotive générale suffisamment développée, ont les qualités matérielles nécessaires pour être poètes, orateurs ou écrivains. Mais ajoutons que ces qualités matérielles ne suffisent pas. Elles fournissent les moyens d'expression, mais il faut que les idées exprimées soient dignes de cette forme supérieure, et ce n'est pas des organes du cerveau que dépend la grandeur et l'élévation des idées. Cette observation s'applique du reste à toutes les facultés artistiques.

Une autre aptitude spéciale répond au sens de l'ouïe. C'est celle de la musique. Les nerfs par lesquels nous entendons les sons musicaux paraissent avoir des relations directes avec l'appareil sentimental et le font toujours vibrer jusqu'à un certain point. Mais, sous ce rapport, les différences entre les individus sont énormes, et il n'est guère d'aptitude plus facile à reconnaître que celle dont il s'agit en ce moment. Cette aptitude d'ailleurs se présente sous deux formes, souvent réunis chez le même individu. Ou bien elle se concentre principalement dans le cerveau et aboutit de préférence à la composition ; ou bien elle s'étend aux organes du mouvement et produit l'habileté de l'exécutant.

Enfin, il existe une aptitude spéciale qui dépend à la fois de l'œil et de la main, l'aptitude au dessin, dont naît, sous l'influence de l'appareil émotif, la faculté du peintre, du sculpteur et de l'architecte. Cette faculté est le don de percevoir et de combiner des formes, et de produire, en les retraçant, un effet sentimental. Elle est nécessaire aux trois arts que je viens d'indiquer, mais la peinture suppose en plus un sentiment plus ou moins vif de la couleur. En général, l'aptitude du peintre et celle du sculpteur se tiennent par des liens intimes, et ce sont surtout des circonstances extérieures qui poussent l'artiste dans une de ces directions plutôt que dans l'autre. Si, dans les temps modernes, c'est avant tout l'aptitude naturelle du peintre qui s'est manifestée par les exemples les plus éclatants, celle du sculpteur était probablement plus générale et plus ordinaire dans l'antiquité. C'est l'œuvre de l'architecture qui comprend le plus d'éléments variés, et c'est à elle aussi que répond l'aptitude naturelle la moins caractérisée.

Je crois avoir épuisé la série des facultés naturelles représentées par des organes nerveux, et je les résume dans le tableau suivant :

FACULTÉS GÉNÉRALES.

Raisonnement. — Sentiment. — Mouvement.

FACULTÉS SPÉCIALES.

Facultés fondamentales.	Les organes spéciaux des sens. — Les organes spéciaux du mouvement.		
Facultés instinctives ou penchants.	Besoin de la nutrition, de la propagation de l'espèce. — Instinct de la propriété. — Courage — Timidité.		
Facultés intellectuelles proprement dites.	*Facultés purement intellectuelles.*	Esprit scientifique.	Inclination vers les sciences expérimentales. Inclination vers les sciences abstraites. — Apitude pour les mathématiques. — Pour les langues.
		Esprit pratique.	Grand esprit pratique. — Aptitude pour la mécanique. — Habileté générale.
	Facultés artistiques.	Faculté artistique générale. — Facultés spéciales pour la poésie, l'éloquence. — Pour la musique (composition et exécution). — Pour les arts du dessin et de la couleur.	

Je pense que ces facultés sont les seules qui aient le caractère de fonctions naturelles et qui soient représentées par des organes nerveux spéciaux. J'ai du moins examiné avec soin toutes celles que les phrénologues et les psychologues ont considérées comme des aptitudes particulières et naturelles et n'ai pu accorder ce caractère qu'à celles que j'ai

indiquées. Il serait superflu d'ailleurs de critiquer les théories de mes devanciers, car cette critique a été faite souvent et n'offrirait qu'un médiocre intérêt. Je sens que les considérations que j'ai présentées moi-même sont bien insuffisantes et qu'elles auraient besoin d'être développées davantage ; mais je compte sur votre bienveillance pour suppléer à ce que mon travail offre d'incomplet.

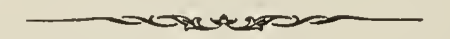
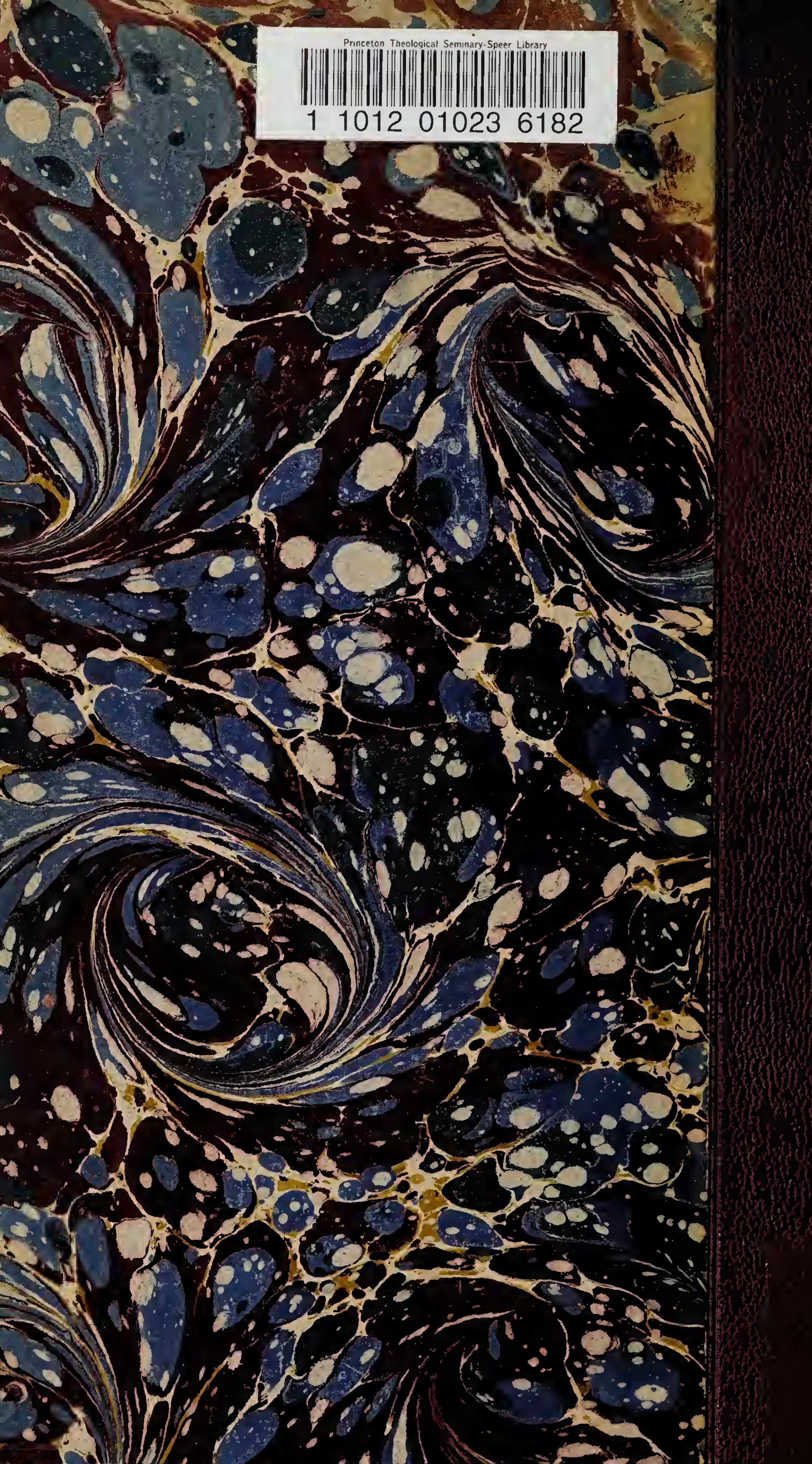


TABLE DES MATIÈRES

Strasbourg, typ. G. Fischbach. — 4458


Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01023 6182